

دراسات في المنهج

مناهج العلوم الإسلاميّة

المناهج العامة وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة

الجزء الثالث



تأليف

مجموعة باحثين

مناهج العلوم الإسلاميّة

المناهج العامة وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة

الجزء الثالث



دراسات في المنهج

مناهج العلوم الإسلاميّة

المناهج العامة وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة

الجزء الثالث

تأليف

مجموعة باحثين



مناهج العلوم الاسلامية : المناهج العامة وتطبيقاتها في العلوم الاسلامية . الجزء الثالث / تأليف مجموعة باحثين.- الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٣.
مجلد : جداول ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة دراسات في المنهج)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٨٦
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
١. التعليم الديني الاسلامي. أ. العنوان.

LCC : BP44. M36 2023
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

ـ الكتاب: مناهج العلوم الإسلاميّة: المناهج العامة وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة - الجزء الثالث.
ـ الإشراف العام: السيد هاشم الميلاني- الشيخ حسن الهادي.
ـ المدير العلميّ: الشيخ الأسعد بن علي قيدارة
ـ مساعد المدير العلميّ: محمد بن عبدالله بنعمارة
ـ تأليف: مجموعة باحثين
ـ الناشر: العتبة العبَّاسيّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيَّة.
ـ الطبعة: الأولى ٢٠٢٣م - ١٤٤٥هـ.

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com



فهرس المحتويات

الفصل الثاني: المناهج العامة الفرعيّة

مقدّمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

يتميّز الإنسان عن باقي الكائنات المشاركة له في وحدة الحياة، بأنّه باحثٌ عن الحقيقة، وصانعٌ للعلم، ومُنتِجٌ للمعرفة. وإنّ البحث العلمي والإنتاج المعرفي وليد قوّة التفكير الذهني المقرونة بفطرة حبّ الاستكشاف، والمتلازمة مع دهشة السّؤال عن الحقيقة، فلا معرفة بدون قضايا وأجوبة وتفسيرات، ولا أجوبة بدون أسئلة واستفهامات واستفسارات، ولا أسئلة بدون بحث وفعل التفكير في موضوع ما لاستكشاف خصائصه والاطّلاع على أحواله، والوصول إلى حقيقة صفاته. وللتفكير تجاه الموضوع أنحاءٌ مختلفةٌ للانتقال من المجهول إلى تكوين العلم به، وتبعاً لأنحاء التفكير تتعدّد أساليب وطرق الوصول إلى الحقيقة، وقد وقعت أساليب التفكير الذهني في الموضوع بحدّ نفسها؛ لتكون موضوعاً للتفكير والبحث والدراسة، أيّ التفكير في أساليب التفكير.

وقد احتلّت مسألة البحث عن المنهج، ودوره في بناء أيّ منظومة معرفيّة وإنتاج العلم، حيّزاً مهمّاً في الدّراسات الحديثة والمعاصرة. فالمنهج هو الطريق الواضح، ونهج لي الأمر: أوضحه، كما يذهب أهل اللّغة، ولهذا يشكّل المنهج خارطة الطريق التي يتغيّ الباحث بالاعتماد عليها والالتزام بقواعدها وشروطها التوصّل إلى النتائج والأجوبة المطلوبة في حقل معرفي معيّن.

ولتستقيم العمليّة البحثيّة وتُؤتي ثمارها العلميّة بشكل علمي وموضوعيّ وشفّاف، تمّ التّوافق بين أهل العلم والفنّ على ضرورة مراعاة مجموعة من الشروط والمواصفات، من أهمّها: الأمانة العلميّة والنزاهة والاستقامة، والموضوعيّة العلميّة وروح النقد البنّاء؛ فالأمانة العلميّة تفرض على الباحث أن يكون أميناً في نقله للأفكار أو التعبير عنها، دون أدنى تحوير أو تغيير فيها، ودقيقاً في اقتباسه للمعلومات. كما ينبغي على الباحث التحلّي بالاستقامة والنزاهة العلميّة وسلوك الطرق القويمة للوصول إلى هدفه أو غايته...[1]. هذا إلى جانب الموضوعيّة العلميّة وروح النقد البنّاء، فهي تفرض على الباحث أن يتحلّى بصفة الحياديّة والتجرّد عن الهوى الشخصيّ، والبُعد عن الأحكام المسبقة، والالتفات إلى أنّ معيار أحقّية نظريّة أو فكرة ما أو عدم أحقّيتها ليس في انتمائها إلى حقل قومي أو جغرافي أو مذهبي، أو ديني...، بل بالسؤال عنها: هل هي حقّ في ذاتها أم لا؟ بصرف النظر عن منشئها. وعليه أن يعرض آراءه مرفقة بالأدلّة، ومستندة إلى الشواهد والحجج المقنعة، وأن يناقش الآراء بروح يتعالى فيها عن الشتم والإهانة، بل يناقش الفكرة بذاتها، وينقدها نقداً بنّاءً. وعدم إهمال ما لا يتّفق ورأيه ومذهبه الذي يذهب إليه؛ وذلك لأنّ الموضوعيّة العلميّة تقتضي منه ذكر كلّ الأدلّة والحجج والآراء والنظريّات المتعلّقة بموضوعه بكلّ دقّة وأمانة

[١] فضل الله، أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق، ص ٢٥-٢٦ بتصّرف.

وتجرّد ونزاهة. وهو ما ينسجم مع حقيقة البحث العلمي وغايته، التي هي الكشف عن الحقيقة والوصول إليها؛ تحقيقاً، واستقصاءً، وتحليلاً، ووصفاً، ومقارنة، وعرضاً، ونقداً...، بهدف تحصيل المعرفة بأحوال الموضوع، وكشف حقائق جديدة عنه، والتأكّد من صحّتها بالبرهنة عليها، وإسنادها بالشواهد والحجج والأدلّة.

لم نقصد من هذا التمهيد في مقدّمة الكتاب، تكرار ما أورده الباحثون في مصنّفاتهم العديدة في هذا المجال، بقدر ما أردنا التأكيد على أهميّة هذا المشروع «دراسات في المنهج»، وضرورته في هذه المرحلة المفصليّة والحسّاسة في المواجهة الفكريّة والحضاريّة مع الآخر؛ إذ لا بدّ عند دراسة فكر الآخر وفلسفته ورؤاه...، من دراسة وتقويم جميع العناصر والأدوات المنهجيّة في مناهج العلوم المعتمدة عنده، تمهيداً لمناقشة منظومته الفكريّة والفلسفيّة والحضاريّة على اختلاف مصاديقها، وتنوّعها، وامتدادها التاريخي والجغرافي.

وحتى لا نقع في تقديمنا لفكرنا وعلومنا، وفي قراءتنا ونقدنا للآخر، في إشكاليّة التحزّب غير العلمي -كما وقع الكثير من الغربيين في دراستهم للإسلام- يجب أن نقدّم رؤيتنا الفكريّة والفلسفيّة والعقديّة الأصيلة وفق منهجيّة علميّة، تمتاز بمتانة أسسها، وتماسك عناصرها، وموضوعيّتها، وهو ما يفرض علينا إعادة ترشيد وتطوير وتبيين مناهجنا العلميّة بما يحقّق غايتنا الفكريّة والحضاريّة، ويُغني كلّ العمليات البحثيّة ويجعلها أكثر دقّةً وعلميّةً.

وهذا ما يخلق عملية تفكّر معمّقة وهادفة على قاعدة أنّ التفكّر مفتاح خزائن المعرفة الحقّة، وإذا لم يتفكّر الإنسان، فإنّه لن يعرف الحقائق الوجوديّة، وسوف يغفل أيضًا عن هويّته الحقيقيّة، وبالتالي لن ينال الكمال الإنسانيّ المطلوب، وهذا

هو السرّ في اعتبار التفكّر عبادة، وفي مدحه والثناء عليه في القرآن والسنّة، قال تعالى: ﴿**كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ**﴾ (البقرة، ٢١٩)، وروي عن الإمام الحسنعليه السلام: «**التفكّر حياة قلب البصير**»[1]، وعن الإمام الصادقعليه السلام: «**كان أكثر عبادة أبي ذرّ** -رحمه الله- **التفكّر والاعتبار**»[2].

الحمد لله رب العالمين

المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

[١] الشيخ الكلينيّ، أصول الكافي، ج١، ص٢٨.

[٢] العلاّمة المجلسّي، بحار الأنوار، ج٢٢، ص٤٣١.

مقدّمة الكتاب

الحمد الله الذي هدانا لحمده، وجعلنا من أهله، لنكون لإحسانه من الشاكرين، وليجزينا على ذلك جزاء المحسنين. والحمد الله الذي حبانا بدينه، واختصّنا بملّته، وسبّلنا في سبل إحسانه لنسلكها بمنّه إلى رضوانه، حمدًا يتقبّله منّا، ويرضى به عنّا[١]، وصلىّ الله على محمد وآله الطاهرين خير المصطَفين، حججه على خلقه، وسبل الهداية إلى طريقه، والأدلّاء على شرعته ومنهاجه.

أما بعد، فقد اختلفت الآراء وتنوّعت الاجتهادات في إحصاء مناهج البحث وتقسيمها، فلا نجد طريقة اُتُّفِق عليها في تنويع هذه المناهج، ولا أساسَ تقسيم واضحٍ مجمع عليه في ذلك. حيث ينطلق كلّ باحث، أو كلّ مصنّف، من المجال المعرفي الذي يشتغل فيه، وبالتالي تخضع التصنيفات أو أغلبها لِمجال علميّ معيّن، ونفقد بالتّالي التصنيفات الشاملة والمستوعبة. وربّما يرجع هذا الاختلاف إلى تبنّي جلّ الباحثين لمناهج نموذجيّة رئيسة واعتبارهم الأقسام الأخرى متفرّعة عن تلك، كما قد يختلف المختصّون في اعتبار هذا منهج أو هو مجرّد أداة أو أسلوب بحث...

ولذلك كان أحد الهواجس المؤرّقة لنا منذ إطلاق المشروع: أيّ تقسيم نعتمد؟

---

[١] من دعاء الإمام السجاد عليه السلام في استقبال شهر رمضان.

وأيّها يُسعفنا في تغطية كلّ قضايا السلسلة، وموضوعاتها، ويتناسب مع شمولها واستيعابها. فنحن -وكما أوضحنا في مقدّمة الجزء الأوّل من هذه السلسلة- نُريد للقارئ أن يتعرّف على المناهج العامّة التي تُعتمد في أكثر من علم وأكثر من مجال علمي، وسياقات هذه المناهج العامة وعلاقاتها مع العلوم الإسلامية؛ هذا من جهة، ومن جهة ثانية، نريده أن يتهيّأ للمعرفة التفصيليّة المعمّقة للمناهج الخاصّة لكلّ علم من العلوم الإسلاميّة (علوم القرآن وتفسيره، علم الحديث، الكلام، الفقه، الأصول....)، والتي ستأتي تباعًا في الأجزاء اللّاحقة.

ولذلك، وجدنا أنّ التقسيم الذي اعتمده صاحب أصول البحث العلمي[١]، هو الأنسب بتوجّهات المشروع وأهدافه.

ولنستعرض أوّلًا أشهر التقسيمات التي نجدها عند مصنّفي مناهج البحث، بحسب شكل التقسيم: ثنائي، أو ثلاثي، أو رباعي...، ثمّ نعرّج إلى التقسيم المعتمد:

التصنيف الثنائي: من ذلك ما ذكره البستانيّ في منهجيّة البحث الجامعي[٢]، بأنّ المناهج العامّة تنقسم إلى قسمين:

أ - استقرائي: يبدأ من الحقائق الجزئيّة ليصل منها إلى حقيقة عامّة أو مبدأ عام.

ب - استنباطي: يبدأ من المبادئ العامّة ليصل إلى الحقائق الجزئيّة.

وهذا موغل في الكلّيّة والعموميّة، وهو أقرب إلى تقسيم طرائق التفكير العامّة -كما يتصدّى علم المنطق- منه إلى مناهج البحث العلمي والتي تتّسم بالدقّة والجزئيّة.

---

[١] انظر: الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ط١، قم، ناظرين، ط١، ١٤٢٦ه.

[٢] البستاني، سعيد يوسف، منهجية البحث الجامعي، ط١، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٨٩م.

التصنيف الثلاثي: كالذي أورده عبد الرحمان بدوي في كتابه مناهج البحث العلمي[١]، فعنده المناهج ثلاثة:

أ- منهج استدلالي: في الرياضيات والعلوم العقليّة.

ب- منهج تجريبي: في العلوم التجريبيّة.

ت- منهج استردادي: في المجال التاريخي.

التصنيف الرباعي: على منوال ما ذكره -مثلًا- صاحب المنطق الحديث ومناهج البحث[٢]، حيث قسّم مناهج البحث قسمةً رباعيّة:

أ - منهج البحث في الرياضيات.

ب - منهج البحث في العلوم الطبيعيّة.

ت - منهج البحث في العلوم الاجتماعيّة.

ث - منهج البحث في التاريخ.

ومن المؤلّفين الذين اعتمدوا تقسيمًا رباعيًّا أيضًا، ولكن مع اختلافهم في نتيجة القسمة، الدكتور فريد الأنصاري[٣]:

- المنهج الوصفي

- المنهج التوثيقي

---

[١] بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، لا.ط، بيروت، دار القلم، ١٩٧٧م.

[٢] محمود قاسم، المنطق الجديد ومناهج البحث، ط٢، القاهرة، المكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٥٣م.

[٣] الأنصاري، فريد، أبجديّات البحث في العلوم الشرعية، لا.ط، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، د.ت.

- المنهج الحواري

- المنهج التحليلي

التصنيف الخماسي: وقد ورد هذا التصنيف في كتاب «مناهج البحث العلمي في الإسلام»[1]؛ حيث ذكر خمسة أنواع:

أ- منهج الاستدلال أو الاستنباط: وهو منهج يبدأ من قضايا مبدأيّة مسلّم بها إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة دون الالتجاء إلى التجربة.

ب- منهج الاستقراء التجريبي: يبدأ من جزئيّات أو مبادئ غير يقينيّة إلى قضايا عامّة بالاستعانة بالملاحظة والتجربة.

ت- منهج الاسترداد التاريخي: منهج يستند فيه إلى استرداد الماضي تبعًا لما تركه من آثار أيّا كان نوعها.

ث- المنهج الوصفي: يستند إلى وصف الظواهر الطبيعيّة والاجتماعيّة كما عليها، وهو مكمّل للمنهج الاستردادي التاريخي الذي يصف الظواهر في تطوّرها الماضي حتى يصل بها إلى الوقت الحاضر.

جـ- المنهج الجدلي: وهو منهج مكمّل للمناهج السابقة، ويُحدّد التناظر والتحاور بين الجماعات العلميّة أو في المناقشات العلميّة على اختلافها.

كما تبنّى أيضًا الدكتور أحمد بدر[2] تقسيماً خماسيًّا بعد أن استعرض عدّة محاولات تصنيفيّة مرجّحًا التقسيم الآتي:

أ- البحث الوثائقي أو التاريخي

ب- البحث التجريبي

[1] عناية، غازي، مناهج البحث العلمي في الإسلام، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٠م.

[2] بدر، أحمد، أصول البحث العلمي ومناهجه، لا.ط، لا.م، المكتبة الأكاديمية، لا. ت.

ث- المسح

ج- دراسة الحالة

ح- المنهج الإحصائي

ونشير هنا أنّ الدكتور بدر أورد أيضًا تقسيمات سداسيّة، وسباعيّة[1].

التصنيف الأشمل:

ذكره الدكتور عبد الهادي الفضلي في كتابه «أصول البحث»[٢]؛ حيث قسّم أوّلاً المناهج إلى:

أ- منهج تلقائي: ويراد به ما يزاوله عامة الناس في تفكيرهم من دون أن يكون هناك التفات منهم إلى مسألة المنهج أو إلى أي خطة واضحة في أذهانهم ولا عجب من ذلك فأكثر الناس هم مناطقة دون التفات.

ب- منهج تأمّلي: وهو المناهج التي جاءت نتيجة التأمّل الفكري والنظري الذي أدّى إلى صياغة قواعدها وأصولها.

ثم يُقسّم صاحب هذا التصنيف المنهج التأمّلي إلى قسمين رئيسيين:

المناهج العامّة: وهي التي يُرجع إليها عند البحث في أيّ حقل من حقول المعرفة.

المناهج الخاصّة: وهي مجموعة القواعد التي تستخدم في حقل خاصّ من حقول المعرفة أو علم خاص من العلوم.

---

[١] بدر، أحمد، م.س، وبعض التقسيمات في الأدبيات الأجنبية: كتصنيف ماركيز وتصنيف جود وسكيتس السداسيين، وتصنيف هويتني السباعي، ص ٢٢٧-٢٣١.

[٢] الفضلي، عبد الهادي، م.س، ص ٥٥-٧٣.

ثم يقسّم المناهج العامّة إلى سبعة أنواع:

أ- المنهج النقلي: ويتمثّل في مجموعة القواعد والآليّات المعتمدة في دراسة النّصوص المنقولة، ويقوم هذا المنهج بثلاث خطوات أساسيّة: توثيق إسناد النص، والتحقّق من سلامة النصّ من التحريف والتزييف، وفهم مدلول النصّ.

يُستخدم هذا المنهج في فروع عدّة من العلوم الشرعيّة، كالفقه، والتفسير، والأصول، وكذلك في البحوث التاريخيّة.

ب- المنهج العقلي: وهو المنهج الذي يستند إلى القواعد والمبادئ العقليّة، كاستحالة اجتماع النقيضين، واستحالة التسلسل، واستحالة الدور....إلخ.

فالعمدة في هذا المنهج: البديهيات العقليّة والمبادئ المنبثقة عنها، ويُستخدم في البحث الفلسفي والأصولي والكلامي....إلخ.

ت- المنهج التجريبي: ويتمثّل بالطريقة المعتمدة في دراسة الظواهر الطبيعيّة أساسًا، ويقوم على الملاحظة، والفرضية، والتجريب، فالقانون. وقد تغلغل هذا المنهج في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

ث- المنهج الوجداني: ويُسمّى بالمنهج الشهودي، ويعتمد على التأمّل الباطني وتزكية النفس، ويستند هذا المنهج إلى مبدأ مؤدّاه أنّ تهذيب النّفس وصقلها هو الطريق لمعرفة الحقائق، ويُستخدم خصوصًا في علوم التصوّف والعرفان.

ج- المنهج التكاملي: يُقصد به استخدام أكثر من منهج في البحث، بحيث تتكامل بينها لتصنع مستلزمات البحث موضع التطبيق، ومثال ذلك: المنهج الكلامي الذي يتكامل فيه المنهج النقلي والمنهج العقلي، وفي التصوّف يتكامل

المنهج الوجداني والنقلي، وفي علم النحو القديم يُستخدم منهج نقليّ عقليّ.

ح- المنهج المقارن: والمراد منه الطريقة التي يتّبعها الباحث في الموازنة بين الأشياء والمقارنة ومقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض؛ لكشف ما بينها من وجوه تنتبه أو علاقات. ومثال ذلك في علم الاجتماع: مقارنة عادات وتقاليد مجتمعات في مناطق جغرافيّة مختلفة.

ج- المنهج الجدلي: وهذا المصطلح له معنيان: قديم، وجديد. ويُراد بالقديم طريقة المناظرة والمخاصمة، والتي تعتمد على أقيسةٍ منطقيّةٍ مقدّماتها من المشهورات والمسلّمات، فالجدل في المنطق القديم إحدى الصناعات الخمس كما هو معروف.

وفي المصطلح الجديد: يُراد من المنهج الجدلي المنطق الديالكتيكي، الذي تعتمده المدرسة الماركسيّة في تفسير الطبيعة من جهة والمجتمع والتاريخ من جهة أخرى. فالطبيعة وفق هذا المنطق الجدلي، هي في حركةٍ مستمرّةٍ «وصيرورة» على أساس صراع الأضداد (المادية الديالكتيكيّة). وعلى مستوى المجتمع والتاريخ، فالمجتمع البشريّ يتصوّر وفق مراحل تاريخيّة تُحدّدها الماديّة التاريخيّة، وهذا التصوّر يستند إلى مبدأ صراع الطبقات والتناقض بين «وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج (الماديّة التاريخيّة) كلّ مظاهر هذا الصّراع وذاك، تستند إلى ثلاثيّة المنطق الجدلي: الأطروحة، والطباق، والتركيب.

أمّا المناهج الخاصّة، فهي تتنوّع بتنوّع العلوم، فيمكن أن تتحدّث عن مناهج علوم القرآن والتفسير، ومناهج علوم الحديث، ومناهج الفقه، ومناهج الأصول، ومناهج الكلام ....

التقسيم المعتمد في هذه السلسلة وتبريراته

بعد هذا الاستعراض لبعض النماذج التقسيميّة للمناهج، نشرح التقسيم الذي اعتمدناه في هذه السلسلة، ودواعي ذلك. فقد أشرنا أنّ التقسيم الأخير (للدكتور الفضلي) هو الأفضل والأشمل، وإن كنّا نتّفق معه في مبدأ التمييز بين المناهج العامة والمناهج الخاصّة، ولكن سنختلف معه في بعض الجزئيّات.

وفي هذا الكتاب -بين يدي القارئ- أي الجزء الثالث من المقدّمات التأسيسيّة، نتحدّث عن المناهج العامّة وسياقاتها وعلاقاتها بالعلوم الإسلاميّة، وفي الأجزاء اللّاحقة من هذه السلسلة ندرس تفصيليًّا المناهج الخاصّة لكلّ علم من العلوم الإسلاميّة، كعلوم القرآن وتفسيره، وعلم الحديث، وعلم الكلام، والفقه، والأصول ....

وقد قسّمنا في كتابنا هذا المناهج العامّة نفسها إلى قسمين: المناهج الأساسيّة والمناهج الفرعيّة.

أمّا المناهج الأساسيّة، فقد أرجعناها إلى خمسة:

١- المنهج العقلي.

٢- المنهج النقلي.

٣- المنهج الاستقرائي.

٤- المنهج التاريخي.

٥- المنهج العرفاني أو الشهودي.

وهي -كما يُلاحظ القارئ- المناهج الأصليّة التي تتماهى مع طرائق تحصيل

المعرفة: مدركات العقل وفعّالياته في المنهج العقلي، والوحي وتسديداته في المنهج النقلي، والشّواهد الحسيّة والتجريبيّة في المنهج الاستقرائي، والكشف والشهود والإلهام في المنهج العرفاني، والتاريخ وإرث الماضين في المنهج التاريخي.

أمّا المناهج الفرعيّة، فقد عُدّت كذلك؛ لأنّها متفرّعة عن الأولى، وتأتي في مرتبة ثانية، وهي أيضًا خمسة أنواع:

١- المنهج الوصفي.

٢- المنهج المقارن.

٣- المنهج التكاملي.

٤- المنهج الجدلي.

٥- المنهج التحقيقي.

وهذا الكتاب يتألّف من فصلين اثنين: يدرس الأوّل منهما المناهج الأساسيّة في خمسة مباحث، ويناظره الفصل الثاني الذي يدرس المناهج الفرعيّة في مباحث خمسة أيضًا.

وهذه الدراسة لكلّ من هذه الأقسام العشرة من المناهج العامة تستهدف التعريف بكلّ واحد من المناهج العامّة: ماهيّته، ومبادئه، وأصوله، وأسسه، وأدواته... وتحليل سياقات هذا المنهج في العلوم الإسلامية وتطبيقاته في هذه العلوم، كما نرصدها في الساحة العلمية، أو كما ينظّر لها الباحثون والمتخصّصون. وهذا أمر طبيعيّ لأنّنا لا ندرس المناهج لذاتها، وإنّما ندرسها من جهة علاقتها بالعلوم الإسلاميّة وانعكاساتها على البحث في هذه العلوم، والكشف عن حقائقها، وتنقيح مطالبها ومسائلها.

والهدف الأبعد لذلك، أنْ نُمهّد -بكلّ ما يستوجبه التمهيد من عدّة علميّة ومعرفيّة- لدراسة المناهج الخاصّة بكلّ علم من العلوم الإسلاميّة في الأجزاء اللّاحقة من هذه السلسلة إن شاء الله تعالى.

وعلى المنوال الذي سلكناه في مقدّمة كلّ من الجزء الأوّل والثاني من السلسلة، نعطي للقارئ لمحةً عامةً عن مضامين مباحث فصْلَيْ الكتاب:

الفصل الأوّل: المناهج العامّة الأساسيّة

صار واضحًا أنّ هذا الفصل يتألّف من مباحث خمسة، يدرس كلّ مبحث منهجًا من المناهج الأساسيّة. وقد جاءت تباعًا، كالآتي:

١- المنهج العقلي: قراءة في مهام العقل وأدواره في المعرفة الدينيّة

هذه القراءة بقلم الدكتور رضا برنجكار، الأستاذ المساعد في جامعة طهران، الذي انطلق من قراءة الشيخ جوادي آملي لأدوار العقل في هندسة المعرفة الدينيّة، والذي أرجعها إلى ثلاثة أدوار أساسيّة: الميزان والمفتاح والمصباح؛ أي دور الموازنة بين المقبول والمرفوض، والثاني إيصال المرء إلى الوحي وإيكال أمره لما يقوله الوحي والنقل، وبالتالي ينتهي دور العقل عند هذا الحد، أما دور المصباح فهو ألاّ يتوقّف العقل على تخوم الوحي، بل يساعد الإنسان في استكشاف مضامين الوحي ومداليله ويهدي بنبراس العقل كما يهتدي المرء بالمصباح في مجاهيل الظلمة.

إلاّ أنّ الدكتور برنجكار -في قراءته الخاصّة للموضوع- أرجع أدوار العقل إلى ثماني مهام، يُنجزها العقل في خمسة مدارات. أمّا الأدوار الثمانية، فهي: دور الميزان، ودور المفتاح، ودور الاستنباط، ودور الدفاع، ودور الآلة، ودور التكميل، ودور التعامل الاستقلاليّ، ودور التعامل غير الاستقلاليّ.

وأمّا المدارات التي تتمظهر فيها هذه الأدوار، فهي: العقل النظريّ، والعقل العمليّ، والعقل الآليّ، والعقل الاستنباطيّ، والعقل الدفاعيّ.

وفي هذا المبحث، يشرح الكاتب مفصّلًا هذه الأدوار، ويُحلّل طبيعة هذه المراتب الخمس للعقل.

٢- المنهج النقلي وتطبيقاته في النصوص الإسلاميّة.

وكتبه سماحة الشيخ الدكتور إبراهيم بدوي، الأستاذ الحوزوي والجامعي من لبنان. وفي هذا المبحث أبرزَ الكاتب أهميّة المنهج النقلي، وأرجع أصوله إلى:

- إثبات صدور النصّ
- التحقّق من سلامة النّصّ من التحريف
- دراسة متن النّصّ
- إثبات أو نفي حجيّة الدلالة

وسلك الكاتب مسلكًا عماده مرحلتين في البحث: فمرة يبحث في الدليل القرآني، وأخرى يبحث في الدليل الروائي، ويدرس في كلّ من الدليلين العناوين الأربعة التي ذكرناها في مقوّمات المنهج النقلي. وقاد البحث الكاتب إلى نتائج مهمّة نصّ عليها في خاتمة دراسته، لعلّ أبرزها:

أوّلًا: إنّ المنهج النقليّ ركيزة أساسيّة في مسار البحث عن الحقيقة، ولا يُمكن الاستغناء عنه في معرفة الأحكام الشرعيّة، بل معرفة كلّ ما مضى من أحداث وأقوال. وإنّ القرآن الكريم هو المصدر الأساسيّ والوحيد لمحاكمة ما يُنقل إلينا عمّن سبقنا، وخصوصًا في مجال الأمور الدينيّة؛ لأنّه قطعيّ الصّدور، بل ليس بين أيدينا اليوم كتاب إلهيّ قطعيّ الصدور غيره.

ثانيًا: في البحث الروائي، ورغم الاختلاف المنهجي في المسالك المعتمدة، إلّا أنّها جعلت عرض الرواية على القرآن العنصر الأساسيّ لمعرفة مدى صحّة الرواية. ولا يُمكن الركون إلى أيّ رواية ما دام القرآن الكريم يُعارضها.

ثالثًا: يوجد مسلكان مهمّان يُعتمدان لمعرفة مدى وثاقة الأحاديث، وهما: المسلك المضمونيّ، وهو المسلك الذي يعتمد على مضمون ما يُنقل إلينا عبر المرويّات، والمسلك السنديّ الذي يعتمد على صحّة سند الروايات ووثاقة روّاتها.

رابعًا: يختلف المسلك المضمونيّ عن مسلك أهل الحديث من الأخباريّين وغيرهم الآخذين بكلّ الروايات اختلافًا بيّنًا. ويختلف كذلك عن المسلك السنديّ الآخذ بالتوثيقات والاكتفاء بالظنّ المعتبر، والاكتفاء بالعرض على القرآن حين حصول التّعارض فقط. ويختلف عن مسلك القرآنيّين القدامى الرافضين للسنّة الحقيقيّة ولو جزئيًّا، وعن مسلك القرآنيّين الجدد الرافضين للسنّة المنقولة رفضًا كاملًا قولًا أو عملًا.

٣- المنهج الاستقرائي وتطبيقاته في العلوم الإسلاميّة

وقد كتبه الدكتور حاتم الكناني أستاذ التفسير التطبيقي في جامعة آل البيت عليهم السلام العالميّة بقم المقدّسة. وجاءت الدراسة في سياقين: نظريّ وتطبيقيّ. ففي السياق الأوّل، كان تعريف الاستقراء لغةً واصطلاحًا، وبيان أصول المنهج الاستقرائي في الفلسفة القديمة وعند الفلاسفة المسلمين، ومن ثمّ معالجة السيد محمد باقر الصدر لإشكاليات الاستقراء و تأسيسه للمذهب الذاتي في المعرفة، وكيفيّة تجاوزه مشكلة التعميم الاستقرائي، وهي معضلة أرّقت فلاسفة اليونان القدماء، كما أربكت فلاسفة الغرب المعاصرين، وانعكست في محاولاتهم العديدة والفاشلة في حلّ هذه المعضلة.

أمّا السياق التطبيقيّ، فتضمّن تطبيقات المنهج الاستقرائي في بعض العلوم الإسلاميّة، فكان تطبيق المنهج الاستقرائي في أصول الفقه، وما نتج عنه من مسالك جديدة عند الشهيد باقر الصدر في إثبات حجيّة الإجماع والشهرة والتواتر. وتطبيقات المنهج في العقائد وعلم الكلام، فكانت الطرق الجديدة اعتمادًا على هذا المنهج كما نُقّحت في المذهب الذاتي، لإثبات وجود الله، وكذلك إثبات نبوّة النبيّ محمد صلى الله عليه وآله، وإمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وفي البحث الرجالي والروائي، نبّه الباحث إلى بعض النكات في اعتماد هذا المنهج في الدراية والرواية.

٤- المنهج التاريخي وتطبيقاته في العلوم الإسلاميّة

كتب هذا المبحث الشيخ الأسعد بن علي قيدارة، الباحث التونسي والمتخصّص في الكلام والمناهج. وقد مهّد الباحث لدراسته ببيان أهميّة التاريخ كمصدرٍ معرفيٍّ وينبوعٍ من ينابيع الفكر، وأنّ الخبرة الإنسانيّة نمت شيئًا فشيئًا في إحاطتها بأهميّة التاريخ ودوره في توجيه الإنسان وترشيد مسيرته. كما أشار الكاتب إلى أهميّة الكشف القرآني عن السنن التاريخيّة، والذي يُعدّ فتحًا كبيرًا للعقل البشري، بل اعتبره أحد أسباب ظهور النموذج الحضاري الإسلامي في عصور الازدهار وسيادته.

ومن ثمّ قسّم دراسته إلى قسمين: في القسم الأوّل، قدّم قراءةً وصفيّةً تحليليّةً لماهيّة المنهج التاريخي ومقوّماته، فعرّف التاريخ لغة واصطلاحًا، وحدّد المراد من منهج البحث التاريخي بأنّه المراحل أو الخطوات التي يمضي فيها الباحث حتّى يصل إلى الحقيقة التاريخيّة عن طريق فحص وتحليل سجلّات الماضي وآثاره، ثمّ يدوّنها ليقدّمها للنّاس. وشرح أهميّة البحث التاريخي وفوائده وقيمة المنهج الاستردادي.

وحلّل مراحل عمل المؤرّخ من تجميع الوثائق، ونقدها خارجيًّا وداخليًّا، ثم التركيب وتنظيم الأفكار والنتائج التي ينتهي إليها. وفي ضوء هذه الهيكليّة الأساسيّة لعمل المؤرّخ، نقّح الكاتب خطوات منهجيّة البحث التاريخي خطوة خطوة.

وفي القسم الثاني، عالج الباحث علاقة المنهج التاريخي بالعلوم الإسلاميّة، وأهميّة الاستفادة منه. وفي هذا السياق، ميّز بين مجالين من العلوم الإسلاميّة:

- العلوم الإسلاميّة ذات الأرضيّة التاريخيّة: كالسيرة النبويّة، وسيرة الأئمة، والتراجم، والرجال....

- العلوم الإسلاميّة التي تكون موضوعاتها بعيدة عن الطبيعة التاريخيّة، كالعلوم الاستنباطيّة: الفقه، والتفسير، والكلام... والعلوم الممهّدة لها، كالأصول، والمنطق...

واستعرض الكاتب بحوثًا تطبيقيّةً لعلاقة المنهج التاريخي ببعض العلوم الإسلاميّة الاستنباطيّة من الفئة الثانية؛ لأنّ الفئة الأولى تخضع في العموم لآليات البحث التاريخي، وخطوات المنهج المزبور. فرصدت الدراسة تباعًا تطبيقات المنهج التاريخي في علم الكلام، وفي علمي الفقه والأصول، وأخيرًا في الفلسفة.

ومن خلال هذه التطبيقات، أكّدت الدراسة أنّ مسارات المنهج التاريخي في العلوم الإسلاميّة هي أبعد ما يكون عن التّرف الفكري؛ لخطورة النتائج التي كشفت عنها، سواء من جهة تنقيح المفاهيم والمصطلحات وتدقيقها، أو تحقيق الاستدلالات والبراهين، أو تشقيق المباني والطروحات في سائر هذه العلوم، كما أنّها تُزيح الستار عن الكثير من الأخطاء والاشتباهات في تاريخيّة بعض المسائل وبعض النظريات، بل هي في البحث الكلامي بالخصوص تُنتج أكثر من ذلك، فهي تُحدث نقلةً منهجيّةً من قراءة ستاتيكيّة ثبوتيّة وسكونيّة للعقيدة إلى قراءة ديناميكيّة.

٥- المنهج العرفاني وتطبيقاته في العلوم الإسلاميّة

كتب هذا المبحث الدكتور فادي ناصر الأستاذ بجامعة المعارف ببيروت. وقد استند في معالجته إلى مسار بحثيٍّ قوامه أربعة مطالب: في المطلب الأوّل، نقّح معنى الكشف والشهود في العرفان، وعرض أدوات المنهج العرفاني في المطلب الثاني، وحلّل خصائص هذا المنهج في المطلب الثالث، أما المطلب الرابع فخصّصه لتطبيقات هذا المنهج.

وقد كشف الباحث في معالجته هذه عن إيمانٍ عميقٍ بالمنهج العرفاني وأهمّيّته، ودوره في إنتاج المعرفة، وغايتها السامية، وهي معرفته سبحانه وتعالى. وأمّا أبرز النتائج التي أدركتها الدّراسة، فهي:

- أوّلًا: إنّ المعرفة الحاصلة عن طريق الكشف هي معرفة يقينيّة لا تحتمل الشكّ، وهي لا تكتسب عن طريق الوسائط، سواء أكانت وسائط مادّيّة أم روحيّة.

- ثانيًا: إنّ للكشف مراتب وأقساما، وهي: الكشف الشهوديّ الروحيّ، والكشف المعنويّ، والكشف الصوريّ. وأمّا الكشف الشهوديّ والمعنويّ، فهما مخصوصان بالأنبياء والرسل، والكشف المعنويّ والصوريّ أيضًا مخصوصان بالأولياء والأوصياء وتابعيهم من أمثالهم. وأمّا المراتب فهي كثيرة، كالوحي، والإلهام. كما أنّ للكشف طولًا وعرضًا.

- ثالثًا: أدوات المعرفة في المنهج العرفانيّ هما القلب والعقل. والقلب عند العرفاء هو قوّة وراء طور العقل تصل العبد بالربّ، وهو مركز الكشوفات والمشاهدات الغيبيّة، وهو السبيل الوحيد إلى معرفة الحقّ تعالى. وأمّا العقل فهو موضع جدل كبير بين الفلسفة والعرفان، وقد ميّز الباحث بين العقل المقيَّد والعقل المؤيَّد.

- رابعًا: إنّ العلاقة بين القلب والعقل في العرفان علاقة جدليّة؛ حيث

اختلفت الآراء حول طبيعتها بين من يُقصي العقل من الشهود نهائيًّا وبين من يوفّق بينهما. وبكلّ الأحوال، فإنّ دور العقل يبقى في الأساس إعداد القلب وتهيئته لقبول المعارف الإلهيّة من الحضرة العلميّة؛ لذا يعتبر العقل مقدّمة وشرطًا أساسيًّا في هذه الرؤية العرفانيّة الخاصّة من أجل الوصول إلى مقام العلم بالأسماء والصفات الإلهيّة والتحقّق الوجوديّ بها.

- خامسًا: يعتبر الكشف أساس المنهج العرفانيّ، ولأنّ المعرفة عند العارف هي في الأصل فطريّة ومودعة ومخزونة في أعماق الخلقة الإنسانيّة؛ لذا لا يُمكن أن تنال هذه المعرفة يد التأسيس البشريّ، مهما علت مرتبة الإنسان الوجوديّة؛ لذا كانت المعرفة عند العارف معرفة كشفيّة لا تأسيسيّة.

- سادسًا: في تطبيقات المنهج العرفانيّ، درس الكاتب أثر هذا المنهج على الرؤية الوجوديّة والدينيّة العامّة، فالعارف عندما يرى الدين يراه على النحو الأتمّ والأكمل والأعمّ من الظاهر المقيّد بعالم المادّة والنشأة الدنيويّة، بل الدين عنده حقيقة متّصلة بالأفق الأعلى المسمّى بالملكوت وعالم الباطن.

- سابعًا: وأمّا تطبيقاته في العقيدة، فعالج ذلك في مجال التوحيد، فذكر أنّ التوحيد ينقسم عند العارف إلى قسمين: الأوّل التوحيد الظاهريّ العامّ المسمى عنده بالتوحيد الألوهيّ، والثاني التوحيد الوجوديّ والمسمّى عنده بتوحيد الأولياء. ومقام الولاية عند العرفاء هو مقام خلافة الله في السماء والأرض، خلافة في الأسماء والصفات والأفعال لا في الأفعال فقط، وهذه الخلافة لا تتحقّق إلّا بعد فناء الإنسان في الحقّ والبقاء فيه.

- ثامنًا: في تطبيقات المنهج في الأخلاق والعرفان العملي، أكّد الباحث أنّ التصفية عند العارف الطريق الرئيسيّ للمكاشفات القلبيّة؛ لذلك يجب درء كلّ الحجب المانعة من التصفية.

- تاسعًا: أما فيما يرتبط بعلاقة العرفان بالفقه والشريعة، فقد بيّن الباحث

أنّ الشريعة عند العارف لها معنيان: شريعة بالمعنى الأعمّ، وشريعة بالمعنى الأخصّ. فالمعنى الأخصّ منها، ينحصر بالأحكام الفقهيّة من عبادات ومعاملات؛ والأعم منها، يشمل رؤيته الجامعة لكلّ الأبعاد المتّصلة بالأحكام في مختلف الأبعاد الظاهريّة والباطنيّة.

بهذا ينتهي الفصل الأوّل باستيفاء مناهج البحث العلمي العامّة الأساسيّة، وعلاقتها بالعلوم الإسلاميّة، لنشرع بالفصل الثاني المخصّص للمناهج الفرعيّة.

الفصل الثاني: المناهج العامة الفرعيّة

هذا الفصل الثاني خصّصناه لمناهج البحث العامة الفرعيّة، وتوزّعت -مناظرة للفصل الأوّل- إلى مباحث خمسة أيضًا، وجاءت كالآتي:

١- المنهج الوصفي ومساراته في العلوم الإسلاميّة

وكتب هذا المبحث الشيخ الأسعد بن علي قيدارة الباحث التونسي والمتخصّص في الكلام والمناهج. والذي نبّه لخصوصيّة مهمّة لهذا المنهج وارتباطه الجوهري بالمنهج التجريبي الاستقرائي، ولعلّ ذلك يبرّر اعتبارنا المنهج الوصفي منهجًا فرعيًّا رغم موقعه الكبير في الدّراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة. فقد أكّد الباحث أنّ بروز المنهج الوصفيّ وهيمنة أدواته البحثيّة على ميادين العلوم الإنسانيّة والتربويّة خصوصًا، هو ثمرة من ثمار الانتصارات الكبيرة والفتوحات الضخمة التي أنجزها المنهج التجريبيّ في مجال العلوم الطبيعيّة والتطبيقيّة.

وأمّا عن تحليله لموقعيّة هذا المنهج في دائرة العلوم الإسلاميّة، فالكاتب وإن كان يعترف بسبق علمائنا الأسلاف لتأسيس المنهج التجريبيّ واعتماد أدوات المنهج الوصفيّ في تراثنا العربي والإسلامي، وفي مجال العلوم التطبيقيّة والإنسانيّة بالخصوص، لكنّه ينتقد ما نراه اليوم من تأثّر في الجامعات والمعاهد ومراكز البحوث المهتمّة بالعلوم الإسلاميّة بهذا الاندفاع الأعمى نحو المنهج الوصفيّ في صيغه

المعاصرة وبأدواته المستحدثة، وفي كثير من الأحيان دون مراعاة طبيعة موضوعات بعض العلوم الإسلاميّة، كالموضوع العقديّ، والتفسير، أو فقه الحديث...

وبعد بيان هذه المقاربة النقديّة لإشكاليّة البحث كما عرضها الكاتب، نشير إلى المنهجيّة التي عالج الكاتب من خلالها هذا الموضوع، فقد قسّم دراسته قسمين:

في القسم الأوّل: قدّم المنهج الوصفيّ من خلال المفهوم والأهداف والأدوات والأقسام، وسائر المحدّدات الأخرى.

وفي القسم الثاني: قام الباحث باستقراء وتتبّع مقاربات المفكّرين المهتمّين بالعلوم الإسلاميّة لتطبيقات هذا المنهج والاستفادة منه في مجال هذه العلوم، وانتهى به هذا الاستقراء والتّتبع إلى التفاوت العميق في هذه المقاربات، والذي برّره بالتنوّع الاجتهاديّ في تشخيص طبيعة المنهج الوصفيّ والخصوصيّات المتنوّعة لموضوعات العلوم الإسلاميّة، والتي وإن كان مصبّها واحدًا ومشتركًا هو «النصّ الدينيّ»، ولكن زاوية لحاظ دراسة هذا النصّ، وأهداف هذه الدراسة تتفاوت عميقًا من علم إلى آخر، ومن فنّ إلى آخر.

ومن الاستخلاصات المهمّة التي انتهى إليها الباحث، وأكّد عليها: أنّ الطريقة الأنجع للاستفادة من هذا المنهج ومن أدواته البحثيّة، إنما تتأتّى إذا عملنا في سياق رؤيةٍ تكامليّةٍ تُوظّف مجموعة مناهج وأدوات وتقنيات بحثيّة لدراسة الظاهرة في إنسانيّات الدين، أو دراسة الموضوع والقضيّة في العلوم الإسلاميّة الاستنباطيّة، أو العلوم الممهِّدة.

٢- المنهج المقارن والعلوم الإسلاميّة

أعدّت هذه الدّراسة الدكتورة هوارية لولاسي الأستاذة المحاضرة بجامعة وهران بالجزائر. وهي تتألّف من ثلاثة مطالب:

- المطلب الأوّل: دراسة تعريفيّة شاملة لأصول المنهج المقارن وضوابطه
- المطلب الثاني: المنهج المقارن والعلوم الإنسانيّة
- المطلب الثالث: المنهج المقارن والعلوم الدينيّة

في المطلب الأوّل، عالجت الباحثة قضايا عدّة: فعرّفت المنهج المقارن، ونقّحت خطواته، واستعرضت أنواع المقارنات وخصائصها وشرائطها، كما حلّلت الجذور التاريخيّة لهذا المنهج، ولم تغفل الباحثة عن أهداف المنهج وعوائقه.

أمّا المطلب الثاني، والذي خُصّص لدراسة تطبيقات هذا المنهج في العلوم الإنسانيّة، فقد شرحت فيه مسارات هذا المنهج في الدّراسات القانونيّة، وكيف تطوّر ليصبح فرعًا مستقلًّا يسمّى بالقانون المقارن، وأوضحت أيضًا علاقات المنهج المقارن بالأدب والدّراسات الأدبية واللغويّة، سواء في تاريخ الأدب العربي، أو الغربي (الفرنسي بالخصوص). وفي هذا السياق، نبّهت الباحثة لأهميّة علم اللغة المقارن ومدى تطوّر فقه اللغة في تراثنا العربي الإسلامي.

وأمّا المطلب الثالث، فكان هدفه الأساس الإلمام بموقعيّة المنهج المقارن ومكانته في مجالات العلوم الإسلاميّة، وكيف أنتج دخوله إلى هذه المجالات فروعًا عديدةً، كالتفسير المقارن، وعلم الحديث المقارن، وعلم الكلام المقارن، وعلم الفقه المقارن، وأصول الفقه المقارن... ولكن على مستوى الدراسة التطبيقيّة التفصيليّة، فقد حلّلت الدكتورة مسارات البحث وأهم نتاجات العلماء في مجموعة من الفروع، وهي: التفسير المقارن، وأصول الفقه المقارن، والفقه المقارن، وعلم الأديان المقارن. وأضاءت على أبرز النتائج التي بلغتها هذه الدّراسات وأهم الإنجازات التي حقّقتها.

وأكدت الباحثة في خاتمة دراستها أنّ المنهج المقارن وبالإضافة للفوائد العلميّة والمعرفيّة والمنهجيّة التي يحقّقها، لا شكّ أنّه يزيد من تسليط الضّوء على مفاصل

التراث العلميّ للأمّة الإسلاميّة، وجوانب الالتقاء والافتراق بين أعلامها ومذاهبها ومدارسها. كما أنّه يحقّق الكثير من المكاسب الحضاريّة، كالتقريب بين المذاهب، وحوار الأديان، ونبذ التطرّف والآحاديّة في التفكير والرأي، وتعميق نزعة قبول الآخر وحسن إدارة الاختلافات.

٣- المنهج التكاملي في البحوث الدينيّة

أعدّ هذه الدراسة الشيخ محمود علي سرائب، الباحث اللبناني والأستاذ في حوزة قم. واستند في دراسته هذه إلى قراءة تحليليّة تطبيقيّة للمنهج التكاملي؛ حيث خصّص قسمًا من بحثه للتعريف بالمنهج التكاملي وبيان أسسه وأهمّيته، وقسمًا آخر لتطبيقات هذا المنهج في العلوم النفسيّة واللغويّة، وقسمًا ثالثًا لتطبيقاته في العلوم الإسلاميّة.

في القسم الأوّل، عرّف الكاتب المنهج التكاملي بأنّه استخدام أكثر من منهج في البحث، بحيث تتكامل فيما بينها في تنفيذ خطوات البحث وتطبيقها، واستعرض أسس هذا المنهج، ومن أهمّها التكامل المعرفيّ بين العلوم. واستدلّ بتاريخ العلم عند المسلمين الذي تتجلّى فيه العديد من النماذج التي جمعت بين العلوم الأدبيّة والعلوم العقليّة، والطب، والفلك، والحساب، وغير ذلك. حيث يلاحظ أنّ العلاقة التداخليّة والتكامليّة كانت هي السمة البارزة، والغالبة، والمهيمنة، على جميع العلوم التي نشأت، وتطوّرت، ونمت في أحضان الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

ورجّح أن يكون السرّ وراء هذه التكامليّة بين العلوم في التجربة الحضاريّة الإسلاميّة هو قوّة حضور النص الديني، وخاصّة النص القرآني.

في القسم الثاني، حلّل الباحث نماذج من المنهج التكاملي في العلوم الإنسانيّة، واكتفى بحقلين في هذا السياق: حقل الدّراسات النفسيّة، وحقل الدّراسات اللغويّة، وساق نماذج للتكامليّة المنهجيّة في هذين الحقلين.

أمّا القسم الثالث، فقد خصّصه لتطبيقات المنهج في العلوم الإسلاميّة، فاستعرض بعض النماذج والأمثلة في مسائل كلٍّ من الدّراسات العقديّة، والدّراسات الفلسفيّة، والدّراسات القرآنيّة، والدّراسات الفقهيّة الأصوليّة.

ومهّد الباحث لكلّ هذه التطبيقات، باستعراض بعض آليات هذا المنهج في الدّراسات الدينيّة: كالجمع بين العقل والنقل، والأخذ بالقرائن، وتفسير القرآن بالسنّة القطعيّة...

٤- المنهج الجدلي أصوله واستخداماته في التراث الإسلامي

حرّر هذا المبحث الأستاذ الدكتور حسين ياسين الويسي، أستاذ الفلسفة الإسلاميّة بجامعة بغداد، كلّيّة العلوم الإسلاميّة. وجاءت دراسته في ثلاثة مطالب أساسيّة: بيّن الأوّل منها مفهوم المنهج الجدليّ، في حين قدّم المطلب الثاني نبذةً تاريخيّةً عن المنهج الجدليّ والمراحل التي مرّ بها، وأمّا المطلب الثالث، فقد سلّط الضّوء على تطبيقات هذا المنهج في التراث الإسلاميّ، وذلك من خلال بيان مواضع استعماله في القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، وروايات أهل البيت عليهم السلام، وكذلك الإشارة إلى بعض تطبيقاته في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّين. ومن ثمّ، خُتم البحث بخاتمة تضمّنت أهمّ النتائج التي توصّل إليها. ومن أهمّ هذه الاستخلاصات:

أوّلًا: إنّ للجدل معانيَ كثيرةً في اللّغة، واصطلاحًا ارتبط بمنهج خاصٍ قوامه إيراد الحجّة مقابل الحجّة.

ثانيًا: للجدل جذور عميقة في تاريخ الفلسفة اليونانيّة، كما اعتمد فلاسفة الإسلام جميعهم على الجدل في إثبات آرائهم وإبطال حجج الخصوم.

ثالثًا: ذهب المتكلّمون إلى اعتماد الجدل مستندين على أمرين: الأول، إنّ القرآن الكريم قد أعطى أمثلةً في الجدل، كمحاججة المنكرين للإله وللرسل واليوم

الآخر. والأمر الثاني، إنّ الجدل مُلزمٌ للخصم إلزامًا عقليًّا، وإن كان الخصم خارجًا عن الملّة الإسلاميّة.

– رابعًا: على مستوى تطبيقات هذا المنهج في النصوص: ففي القرآن الكريم أمثلة كثيرة في جدل المخالفين والمنكرين للشرائع، وقد أورد البحث بعض هذه المحاججات على سبيل المثال لا الحصر، فهي مستعصية على الاستقصاء، وكذلك الحال في السنّة النبويّة التي بيّنت أمثلة القرآن الكريم وفصّلتها علميًّا، كما في محاججة نصارى نجران في (المباهلة)، وجدل النبيّ ﷺ مع المشركين. ولم تخلو روايات الأئمّة المعصومين من آل بيت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم من فنّ الجدل، وقد أورد البحث نموذجين: الأوّل، الجدل الداخليّ، وكان بين أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وبين معاوية بن أبي سفيان. والثاني، كان جدلًا خارجيًّا بين الإمام عليّ الرضا عليه السلام وبين عدد من أصحاب الديانات السماويّة والوضعيّة وأرباب الكلام من الفرق الإسلاميّة.

– خامسًا: حفلت العلوم الإسلاميّة عمومًا بتطبيقات المنهج الجدلي، وفي علم الكلام والفلسفة بشكل خاصّ.

٥- منهج تحقيق المخطوطات

أعدّ هذه الدّراسة الأستاذ الدكتور حسن رضا الباحث والمفكّر اللبناني. وعَنَتْ بمنهج تهمله عادة تصانيف المختصّين بمناهج البحث العلمي، لكن ندرك مكانة هذا المنهج وجدواه إذا التفتنا إلى الحاجة الماسّة إلى تنقيح جزء كبير من تراث العلوم الإسلامية وتحقيقه، وأنّ فهم هذا الإرث التاريخي ودراسته وتحليله واستنباط الحقائق منه متوقّف على تحقيقه ونشره محقّقًا على أسس علميّة قويمة، تستهدف إخراجه وفق الصورة التي أرادها أعلامه، مبرّأة من التحريف والتصحيف والأخطاء، مع ما تقتضيه خدمة النصّ من تعليقات وتتبّعات وفهارس لازمة.

وانطلاقًا من هذه الرؤية، جاءت هذه الدراسة لتسلّط الضوء على هذا المنهج؛ من خلال التعريف به وبالتطوّرات التي شهدها، ومن ثمّ عرض أهمّ الخطوات التي يتوخّاها المحقّق في دراسة المخطوط وتحقيقه.

وحلّلت الدراسة كلّ هذه العناصر، وشرحت مفصّلًا خطوات تخطيط المخطوطة، بداية من دراسة نسخ المخطوطة والمقابلة بينها، ومن ثمّ تصحيح النص وتحريره وتقويمه، فالتعليق على النصوص وتخريجها، ثم كتابة مقدّمة المخطوط، وإعداد فهارس المخطوط.

وأكّد الباحث أنّ هذا المنهج آخذ في التطوّر، ولمّا تكتمل الآليّات والتقنيات التي أسهمت في تكوينه بعد، فإنّ ما أحدثته الطفرة التكنولوجيّة في الربع الأخير من القرن الماضي، والربع الأوّل من القرن الحادي والعشرين، سيما بمكوّنات منهج التحقيق إلى مستوًى عالٍ من التقنيّة، لم يسبق أن شهده المشتغلون به، ولا المكبّون على تطبيقه؛ ما يدلّ على استمرار غايات التحقيق وأهدافه، مع تبدّل آليّاته ووسائله.

بهذا المبحث ينتهي الفصل الثاني، ويكتمل هذا الكتاب، ونكون بذلك قد عرضنا أهم المناهج العامّة الأساسيّة منها والفرعيّة، وهو عرض وافٍ بذل فيه فريق المؤلفين، من أعلام أجلاء، وباحثين فضلاء، وأكاديميين أكْفاء، الكثير من الجهد، والمتابعة، والمثابرة، ما يشي بإيمانهم العميق بهذا المشروع، وإصرارهم على نجاحه وحيازته المكانة اللّائقة به في المكتبة الإسلاميّة، كحاجة ماسّة، واستحقاق ملحّ.

فلهم من مدير المشروع، ومن إدارة المركز وفريقه، أسمى آيات الثّناء والتقدير، راجين لهم جميعًا دوام الانهمام البحثي، والعطاء العلمي، والتألّق في الكتابة والتأليف، داعين المولى أن يجعل مساهماتهم هذه في خدمة علوم ديننا العظيم، ومناهجها القويمة، في ميزان حسناتهم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم.

وباكتمال هذا الجزء الثالث، نُنهي المقدّمات التأسيسيّة لهذا المشروع الكبير (الجزء الأول والثاني والثالث). وبهذه المقدّمات، نكون قد مهّدنا الأرضيّة العلميّة لدراسة المناهج الخاصّة لمختلف العلوم الإسلاميّة، كمناهج التفسير، وعلوم القرآن، ومناهج علوم الحديث، ومناهج الكلام، والفقه، والأصول، والتي ستأتي تباعًا انطلاقًا من الجزء الرابع من هذه السلسلة بإذنه تعالى.

فلك الشكر يا ربّ ولك الحمد على حسن بلائك، وسبوغ نعمائك، حمدًا يوافق رضاك، ويمتري العظيم من برّك ونَداك، يا عظيم يا كريم برحمتك يا أرحم الراحمين[١].

الشيخ الأسعد بن علي قيدارة

مدير مشروع مناهج العلوم الإسلامية

[١] مناجاة الشاكرين للإمام زين العابدين عليه السلام.

الفصل الأوّل:

المناهج العامّة الأساسيّة

المنهج العقلي

قراءة في مهام العقل وأدواره في المعرفة الدينيّة

د. رضا برنجكار[١]

تعريب: حسن علي مطر

المقدّمة

إنّ النّسبة بين العقل والوحي كانت محطّ اهتمام العلماء والمفكّرين في الشأن الدينيّ منذ القدم؛ حيث إنّ باب البحث في هذا الملفّ قد فُتح للمرّة الأولى بشكل جادّ في الإسكندريّة -بوصفها ملتقى الفلسفة الإغريقيّة والتفكير اليهوديّ والمسيحيّ[٢]-، وبعد ذلك كان هذا البحث قد شكّل محور الجدل بين المفكّرين اليهود والمسيحيّين والمسلمين على الدوام. وإنّ مسائل من قبيل: "الفلسفة والدين"، و"العلم والدين"، و"العلم الدينيّ"، و"دور الوحي في المعارف العقليّة"، و"دور العقل في المعارف الدينيّة"، تعتبر من فروع ذلك البحث الكلّيّ وشُعبه. وقد خصّصنا هذه المقالة

[١] أستاذ مساعد في جامعة طهران (برديس قم).

[٢] انظر: كابلستون، فريدريك: تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)، ج١، ص ٦٣٥؛ إيلخاني، محمّد، تاريخ فلسفه در قرون وسطى ورنسانس (تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى وعصر النهضة)، ص ٥١.

بالبحث في المقام الأخير من هذه المسائل، نعني بذلك "دور العقل في المعارف الدينيّة".

إنّ مبحث العقل والوحي بصدد العمل على اكتشاف النسبة والارتباط بين هاتين الطائفتين من المدركات، وهما: المدركات التي يصل الإنسان إليها بواسطة قواه المعرفيّة، والمدركات أو المعارف التي يوصلها الله إليه بواسطة الأنبياء والرُسل، إلّا أنّ بحثنا في هذه المقالة يدور حول الأدوار والمهام التي يتكفّل بها العقل بوصفه وسيلة لإدراك الإنسان في المعارف الدينيّة، وتقوم فرضيّة هذه المقالة على أساس اعتبار العقل من جهة، وتأثيره على المعارف الدينيّة من جهة أخرى.

إنّ دور العقل في المعرفة الدينيّة كان من أهمّ الهواجس التي شغلت حيّزًا كبيرًا من اهتمام المتكّلمين المسلمين، وفي ضوء هذا البحث يمكن تحليل تاريخ علم الكلام، وتبويب المدارس الكلاميّة، وإنّ الاختلاف الأهمّ بين المدارس الكلاميّة الإماميّة والمعتزلة والأشاعرة، يعود إلى رأي هذه المدارس الثلاث بشأن هذا البحث.

وقد زاد الاهتمام بهذا البحث وأصبح مركزًا للدراسة أكثر من ذي قبل بعد صدور كتاب: "موقع العقل من هندسة المعرفة الدينيّة"[١]، لسماحة آية الله الشيخ عبد الله جوادي آملي[٢]. وقد عمد سماحته في هذا الكتاب إلى بحث رؤية الميزان والمفتاح والمصباح. ويقوم ادّعاء المقالة الراهنة على القول إنّ أدوار العقل في المعرفة الدينيّة أبعد بكثير من هذه الأدوات والمهام، ويمكن ـ في الحدّ الأدنى ـ أن نعدّد ثمانية مهام للعقل في المعرفة الدينيّة؛ ولكن قبل بيان هذه الأدوار، من المناسب أن نبحث في مهامّ العقل وأدواره بشكل عام؛ لننتقل بعد ذلك إلى بيان النوع الخاصّ لأدوار العقل في المعرفة الدينيّة.

---

[١] عنوان في الأصل الفارسّي: «منزلت عقل در هندسه معرفت ديني».

[٢] انظر على سبيل المثال: معرفت فلسفي (المعرفة الفلسفيّة)، العدد: ٢٤؛ معارف عقلي (المعارف العقليّة)، العدد: ١١؛ إسراء (الإسراء)، العدد: ٤. (مصادر فارسيّة).

أوّلًا: أدوار العقل ومهامّه

يمكن بحث أدوار العقل ومهامّه من جهات عدّة، حيث يتمّ في بعضها الاهتمام بالعقل بوصفه مصدرًا مستقلًّا، وفي بعض الموارد الأخرى يتمّ الاهتمام بالأدوار والمهام غير الاستقلاليّة للعقل. وبالنّظر إلى مهام العقل في مختلف العلوم، ولا سيّما منها علم الكلام، وكذلك بالنّظر إلى الآيات والروايات، يمكن أن نذكر ـ في الحدّ الأدنى ـ خمس مهام وأدوار للعقل، وهي: العقل النظريّ، والعقل العمليّ، والعقل الآليّ، والعقل الاستنباطيّ، والعقل الدفاعيّ.

١ – المهمّة والدور النظريّ

إنّ الدور النظريّ للعقل، عبارة عن: اكتشاف الحقائق النظريّة والوقائع والموجودات والمفقودات؛ وبذلك تكون معرفة الله والإنسان والعالم من المهام والأدوار النظريّة للعقل. إنّ جميع مدركات الإنسان تتحقّق بواسطة القلب والنفس أو الروح، وإنّ العقل سراج القلب وأداة إدراكه، سواء في ذلك إدراك الحقائق الخارجيّة أو المفاهيم، وسواء في ذلك المفاهيم الجزئيّة أو المفاهيم الكليّة. وبطبيعة الحال، فإنّ النفس في مدركاتها تعتمد في بعض الموارد على الحواس، وفي بعض الموارد الأخرى يتمّ الإدراك من دون الاستعانة بالحواس، وإنّما تعتمد على مجرّد نور العقل في إدراك الحقائق.

ثمّة من العلماء والمفكّرين من يُعبّر عن المهمّة والدور النظريّ للعقل بعنوان "العلم"، ويستخدم مفردة العقل بشأن العقل العمليّ ـ الذي يتولّى مهمّة إدراك الحُسن والقبح العقليّين ـ فقط. وفي ضوء هذا المصطلح يكون العلم والعقل حقيقة واحدة، ويعود اختلافهما إلى متعلّق الإدراك. فإن تمّ بواسطة تلك الحقيقة الواحدة إدراك الموجودات والمعدومات، سُمّي ذلك الإدراك "علمًا"، وإن تمّ بها إدراك الواجبات والمحظورات، سُمّي ذلك الإدراك "عقلًا". ويستشهدون

لذلك بلغة العرب إذ يتضمّن العقل مفهوم المنع من الأعمال القبيحة[١]. كما أنّ أغلب الروايات المرتبطة بالعقل تتعلّق بالمهمّة والدور العمليّ للعقل[٢]، وثمّة من يستدلّ بهذا الأمر، وهو أنّ العقل شرط التكليف، والطفل يدرك الموجودات والمعدومات؛ ولكنه عندما يبلغ سنّ الرشد سوف يدرك الواجبات والمحرّمات، ومن هنا يكون مكلّفًا بالتكاليف، وثمّة من اعتبر الإطلاقات العرفيّة شاهدًا على هذه المهمّة والدور أيضًا[٣]، وعلى الرغم من ذلك كلّه، فقد ورد في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة استعمال العقل في الدور النظريّ، فقد ورد في القرآن الكريم بعد ذكر الآيات التكوينيّة، مطالبة الناس بالتعقّل فيها، وتمّت نسبة إدراك الآية، والتدبّر ـ من خلال الآية ـ بذي الآية إلى أصحاب العقول:

- ﴿**وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ (المؤمنون، ٨٠).

- ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة، ١٦٤).

كما تمّت الإشارة في الروايات إلى الدور النظريّ للعقل بتعبير العقل، من ذلك مثلًا أنّ الإمام عليّ عليه السلام يقول:

ـ "بالعقل استخراج غور الحكمة"[٤].

---

[١] انظر: ملكي ميانجي، محمد باقر، توحيد الإماميّة، ص ٤٥.

[٢] انظر: محمدي ري شهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلاميّة، ج ١ وج٢.

[٣] انظر: بني هاشمي، سيّد محمّد، پرتو خرد (شعاع العقل)، (مصدر فارسّي)، ص ٢٤ ـ ٢٨.

[٤] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص ٢٨.

ـ "أفضل العقل، معرفة الحقّ بنفسه"[١].

ـ "أفضل العقل، معرفة الإنسان نفسه"[٢].

ـ "بالعقول تعتقد معرفته"[٣].

وروي عن الإمام الصادق(عليه السلام)، أنّه قال: "بالعقل عرف العباد خالقهم، وأنّهم مخلوقون"[٤].

وبذلك يمكن القول بأنّ مفردة العقل ومشتقّاتها تستعمل أحيانًا في المعنى العامّ المشتمل على جميع المهام والأدوار، ومن بينها الدور النظريّ والعمليّ، وتستعمل أحيانًا في المعنى الخاصّ، الذي يشتمل على خصوص دور العقل العمليّ، وتتمّ الإشارة إلى سائر الأدوار والمهام بلفظ "العلم". ويمكن أن نصطلح على المعنى الأوّل للعقل مصطلح "العقل بالمعنى الأعمّ"، وعلى المعنى الثاني للعقل مصطلح "العقل بالمعنى الأخصّ"، والمراد هنا هو العقل بالمعنى الأعمّ.

والنقطة الأخرى، هي أنّ المهمّة والدور النظريّ للعقل يشمل العقل الرياضيّ والعقل السليم أيضًا، وكلا العقلين يستعملان في دائرة الأمور النظريّة. والنقطة الختاميّة هي أنّ جميع المدارس الكلاميّة المهمّة، مثل الإماميّة والمعتزلة والماتريديّة وحتّى الأشاعرة، يؤمنون بدور العقل النظريّ، كما يؤمنون بالاختلاف ضمن دائرة هذا العقل وكيفيّة الاستفادة منه.

من المعروف أنّ الأشاعرة لا يستعملون العقل إلّا في مورد الدفاع عن التعاليم الدينيّة، ولا يؤمنون بالعقل بوصفه مصدرًا. إنّ هذا الأمر وإن كان صحيحًا بشأن

---

[١] التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، ح: ٣٢٢٠.

[٢] الشافعيّ، محمّد بن طلحة، مطالب السؤول، ص ٥٠.

[٣] التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمد، م.س، ح: ١٩٥٩.

[٤] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٢٩.

العقل العمليّ، ولكنّه لا يصحّ بشأن العقل النظريّ؛ وذلك لأنّ الأشعريّ في كتاب (اللمع) يستفيد من برهان مثل برهان الحركة لأرسطو في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، ويرى أنّ انتقال الإنسان من النطفة إلى العلقة، ومن النقص إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل، بحاجة إلى ناقل، وهو الله سبحانه وتعالى[١]. كما استفاد في نفي الشبيه[٢] ونفي الشريك[٣] من البرهان العقلّي أيضًا، وهكذا فإنّ الكتب الأخرى للأشاعرة زاخرة بالاستدلالات العقليّة؛ من ذلك أنّ الفخر الرازي ـ على سبيل المثال ـ يستفيد من برهان الحدوث، وكذلك من برهان الإمكان، لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى[٤]. ومن بين المجلّدات الثمانية لكتاب (شرح المواقف) للقاضي عضد الدين الإيجي والسيّد شريف الجرجانيّ، تمّ تخصيص سبعة مجلّدات بالأمور العامّة المرتبطة بالعقل النظريّ، وتمّ تخصيص مجلّد واحد للإلهيّات، حيث اشتمل على مختلف الأبحاث ـ ومن بينها إثبات الصانع ـ من خلال إقامة براهين متنوّعة[٥].

وعلى هذا الأساس، فإنّ الاختلاف الجوهريّ في أنّ أصل إثبات أو إنكار العقل إنّما يرتبط بالعقل العمليّ، وليس في أصل القبول بالعقل النظريّ. وبطبيعة الحال ثمّة اختلاف في حدود ونوع الاستفادة من العقل النظريّ. يستفيد الإماميّة من العقل النظريّ على نطاق واسع، بينما يذهب الأشاعرة والماتريديّة إلى الاستفادة من العقل النظريّ على نطاق ضيّق، كما يكمن الاختلاف بين الإماميّة والمعتزلة في أنّ العقل والوحي في تفكير الإماميّة عند الأئمّة وأصحابهم والكثير من المتكلّمين ـ في الحدّ الأدنى ـ يتعاملان فيما بينهما بشكل وثيق، في حين أنّ هذا التعامل في

---

[١] انظر: الأشعريّ، أبو الحسن، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص١٨.

[٢] انظر: م.ن، ص٢٠.

[٣] انظر: م.ن، ص٣٠.

[٤] انظر: الرازي، فخر الدين، المحصّل، ص ٣٣٧.

[٥] الجرجانّي، السيّد شريف، شرح المواقف، ج٨، ص١٣٢.

التفكير الاعتزاليّ إمّا معدوم أو هو في غاية الندرة، وبطبيعة الحال، فإنّ هذا التعامل حتى في الفكر الإماميّ ليس على وتيرة واحدة، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ هذا التعامل في المدرسة الكلاميّة للكوفة، أكثر منه في مدرسة بغداد.

٢- المهمّة والدور العمليّ

كما سبق أن ذكرنا في بحث الدور النظريّ للعقل، فإنّ الاختلاف الجوهريّ في علم الكلام بشأن العقل، يعود إلى الدور العمليّ للعقل. إنّ أصحاب الحديث والحنابلة والأشاعرة ينكرون الدور العمليّ للعقل، وأمّا الإماميّة والمعتزلة فإنّهم يقبلون بهذا الدور للعقل، ويقيمون الكثير من أدلّتهم على هذا الأساس.

إنّ الدور العمليّ للعقل في علم الكلام، عبارة عن: إدراك الحُسن والقبح الذاتيّ للأفعال. يذهب الإماميّة والمعتزلة إلى الاعتقاد بأنّ الأفعال ـ بغضّ النّظر عن أمر الشارع ونهيه ـ تنطوي على صفة الحُسن والقبح في ذاتها، وإنّ الإنسان يدرك هذا الحُسن والقبح في بعض الموارد بعقله، وقد أقام هؤلاء بعض الأدلّة على مدّعاهم، ومن بين أهمّ تلك الأدلّة أنّ العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، حتى من دون أمر الشارع ونهيه، ويحكمون باستحقاق هذه الأفعال للمدح والذمّ[١]، وهذا الأمر يعني الاعتقاد بالدور العمليّ للعقل. إنّ الأشاعرة من بين المعاني الثلاثة للحسن والقبح (وهي: الكمال والنقص، والتناسب والتنافر مع الغرض، واستحقاق المدح والذمّ) ينكرون المعنى الثالث وهو استحقاق المدح والذم، ويقولون: إنّ الشارع وحده هو الذي يستطيع أن يحكم بحسن الأفعال وقبحها؛ بمعنى استحقاق المدح والذمّ[٢]. وهذا الأمر يعني إنكار الدور العمليّ للعقل.

إنّ أكثر الأدلّة التي يسوقها المتكلّمون في باب الأفعال الإلهيّة أو العدل الإلهيّ

---

[١] انظر: الحلّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٠٢-٣٠٥.

[٢] انظر: الجرجاني، السيّد شريف، شرح المواقف، ج٨، ص ١٨١ ـ ١٨٤.

تعود إلى العقل العمليّ؛ إذ إنّ العدل الإلهيّ من وجهة نظر المتكلّمين، عبارة عن: تنزيه الله سبحانه من فعل القبيح والإخلال بفعل الواجب. وإنّ مبنى هذا المفهوم هو الاعتقاد بالحُسن والقبح العقليّ. وعلى هذا الأساس، فإنّ البحث الأوّل في العدل الإلهيّ هو إثبات الحُسن والقبح العقليّين على أساس إدراك العقل العمليّ، والبحث الثاني هو إثبات أنّ الله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح، ولا يترك فعل الواجب[١].

وأمّا سائر أبحاث العدل الإلهيّ، من قبيل: إنّ أفعال الله معلّلة بالأغراض، وأنّ الله يريد الطاعات ويكره المعاصي، وأنّ الفعل الناتج من فعل الإنسان يُنسب إلى الإنسان، والتفسير الخاصّ للقضاء والقدر والإضلال، وعدم تعذيب أطفال الكفار والمشركين، وحسن التكليف وشرائطه، ووجوب اللطف، ونظريّة العوض في بحث الشرور والآلام، فيتمّ إثباتها بأجمعها في ضوء الحُسن والقبح العقليّ وأداء العقل العمليّ[٢].

كما أنّ البحث الكلاميّ الأوّل، بمعنى "النظر والتفكير والتحقيق" يتمّ بيانه على أساس وظيفة العقل العمليّ بوصفه أوّل واجباته ومهامّه، وإنّ دليليه ـ وهما: وجوب دفع الضرر المحتمل، ووجوب شكر المنعم ـ يتبلوران في ضوء الحُسن والقبح العقليّ والعقل العمليّ[٣]. كما أنّ دليل الكثير من الأبحاث المرتبطة بالنبوّة والإمامة والمعاد، ينبثق عن العقل العمليّ والحُسن والقبح العقليّ أيضًا، وحتى وجوب الإيمان بالله الذي تمّ إثباته بواسطة العقل النظريّ والنبيّ والإمام المعصوم، يعود بدوره إلى العقل العمليّ أيضًا.

إنّ الفلاسفة المسلمين ـ من أمثال: ابن سينا وصدر المتألّهين ـ لا ينكرون الحُسن

[١] انظر: الحلّيّ، الحسن بن يوسف، م.س، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٥.

[٢] انظر: م.ن، ص ٣٠٦–٣٠٧؛ ٣١٣؛ ٣١٨– ٣١٩؛ ٣٢٢– ٣٢٤؛ ٣٢٩.

[٣] انظر: ابن عبد الله السيوري، المقداد الفاضل، اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة، ص٨٣– ٨٥؛ الحلي، الحسن بن يوسف: مناهج اليقين في أصول الدين، ص١٦٧.

والقبح العقليّ، ولكنّهم لا يرونه عقليًّا وإنّما يرونه عقلائيًّا، وأنّه من المشهورات العامّة، ولا يقبلون بدور العقل العمليّ بالمعنى المذكور. ومن هنا، فإنّ صدر المتألّهين الشيرازي يرى أنّ مراد المتكلّمين من العقل هو المشهورات العامّة[١]؛ وذلك لأنّ الكثير من أدلّة المتكلّمين ـ التي تقدّم جانب منها ـ تقوم على أساس الحُسن والقبح العقليّ والعقل العمليّ، وإنّ هؤلاء الفلاسفة لا يعتبرون الحُسن والقبح عقليًّا، وإنّما يرونه عقلائيًّا واعتباريًّا ومن المشهورات العامة. وحيث إنّ المشهورات من مواد الجدل دون البرهان، فإنّهم يقولون إنّ أدلّة المتكلمين جدليّة، وأنّ أدلّة الفلاسفة -القائمة على يقينيّات العقل النظريّ- برهانيّة.

ذهب ابن سينا في كتاب (منطق الإشارات) إلى تقسيم المشهورات إلى قسمين: قسم أوّليّات العقل النظريّ، والآخر يستند إلى مجرّد الشهرة دون الأوّليّات. والقسم الأول هو المشهورات بالمعنى الخاصّ للكلمة، وقد مثّل لهذا القسم بقبح أخذ مال الغير ظلمًا، وكذلك قبح الكذب[٢]. وقد ذهب الشيخ نصير الدين الطوسي بدوره في شرح عبارات ابن سينا إلى القول إنّ العدل من المشهورات التي تعود إلى مطلوب عموم الناس[٣]. وقد مثّل ابن سينا للمشهورات في كتاب الشفاء بقبح الكذب والظلم[٤].

وقال الشهيد مرتضى المطهّري في هذا الشأن: "إنّ الحكماء الإلهيّين لا ينكرون الحُسن والقبح العقليّين، ويرفضون رأي الأشاعرة في هذا الشأن؛ ولكنّهم يحصرون حدود هذه المفاهيم بحقل الحياة البشريّة فقط. يرى هؤلاء الحكماء أنّ مفاهيم الحُسن والقبح لا طريق لها إلى الساحة الكبريائيّة بوصفها مقياسًا ومعيارًا.

---

[١] الملاّ صدرا، صدر المتألهّين الشيرازيّ، شرح أصول الكافي، ج١، ص٢٢٢؛ الملا صدرا، صدر المتألّهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ص٤١٩.

[٢] انظر: ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ٢٢٠.

[٣] انظر: م.ن، ص٢٢١.

[٤] انظر: ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، لا.ط، قم، ج٢، ص٣٧.

ولا تفسير أفعال ذات الباري تعالى بهذه المعايير والمقاسات البشريّة المحضة. إنّ الله من وجهة نظر الحكماء عادل، ولكن لا من حيث إنّ العدل حسن، وأنّ إرادة الله تتعلق بفعل الأمور الحسنة دون القبيحة دائمًا... يرى الحكماء أنّ مفهوم الحُسن والقبح في أفعال الإنسان ـ والتي يتكوّن منها الوجدان الأخلاقيّ للناس ـ مفهوم اعتباريّ وليس مفهومًا حقيقيًّا. إنّ قيمة المفهوم الاعتباريّ قيمةٌ عمليّة، وليست قيمة علميّة واكتشافيّة. وإنّ كلَّ قيمته تكمن في كونه واسطة وأداة. إنّ الفاعل بالقوّة لكي يصل إلى غايته الكماليّة في الأفعال الإراديّة، مضطر إلى صناعة واستعمال هذا النوع من المفاهيم بوصفها أداة للفعل"[١].

وكما هو واضح، فإنّ الشهيد مطهّري يرى أنّ الفلاسفة المسلمين يرون أنّ الحُسن والقبح أمور اعتباريّة وواقعيّة وبشريّة مئة في المئة، وأداة مصنوعة لأغراض خاصّة، وليست أمورًا واقعيّة نفسّر في ضوئها الأفعال الإلهيّ والعدل الإلهيّ. هذا في حين أنّ المتكلّمين من الإماميّة والمعتزلة في ضوء الوظيفة العمليّة للعقل، يرون أنّ الحسن والقبح من ذاتيّات الأفعال، وأنّها أمور واقعيّة يعمل العقل العمليّ على اكتشافها؛ ومن هنا يمكن الاستفادة منه في العقائد، ومن بينها أصول الدين، من قبيل: العدل، والنبوّة، والإمامة، والمعاد، وحتى في الواجب الأوّل، أي وجوب النظر أيضًا.

بعد اتّضاح موقع ومهام العقل العمليّ في علم الكلام، من المناسب أن نعمل أوّلًا على بيان معاني العقل العمليّ في الكلام والفلسفة، لنبحث بعد ذلك في رؤية القرآن الكريم والروايات الشريفة في هذا الشأن. إنّ المعنى الأوّل للعقل العمليّ هو أنّه قوّة يدرك الإنسان بواسطتها حسن الأفعال وقبحها، أو يدرك بها الواجبات والمحظورات؛ الأعم من القول بذاتيّة الحسن والقبح بالنسبة إلى الأفعال ـ وهو قول المتكلّمين من الإماميّة والمعتزلة ـ أو أن نفسّرها بالمشهورات الاعتباريّة التي تعود إلى المصالح العامّة، وهو ما ذهب إليه بعض الفلاسفة. إنّ العقل العمليّ بهذا

[١] انظر: مطهّري، مرتضى، عدل إلهي (العدل الإلهيّ)، (مصدر فارسي)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

المعنى يلعب دورًا إدراكيًّا، وإن اختلافه عن العقل النظريّ يعود إلى المدرَكات. إنّ العقل النظريّ يدرك الموجودات والمعدومات، وأمّا العقل العمليّ، فهو يدرك الواجبات والمحظورات، ويمكن الإشارة من بين أنصار هذه النظريّة إلى كلّ من: الفارابي، وابن سينا في الإشارات، والعلّامة الحلّيّ، والمرحوم السبزواري، والشهيد مرتضى مطهّري، وآية الله مصباح اليزدي[١].

والمعنى الآخر للعقل العمليّ عبارة عن القوّة المحرّكة بالعمل والإرادة؛ وعلى أساس هذا المعنى يكون العقل العمليّ عبارة عن قوّة العمل وليس قوّة الإدراك، وإنّ إدراك الواجبات والمحظورات بدوره يقع على عاتق العقل النظريّ أيضًا. إنّ قطب الدين الرازي، والمحقّق النراقي، وآية الله جوادي آملي، من أنصار هذه النظريّة[٢].

لقد عمد ابن سينا في الطبيعيّات من كتاب الشفاء وكتاب النجاة في البداية إلى عدّ العقل العمليّ مبدأ تحريك أعضاء الإنسان إلى الأفعال الجزئيّة المنبثقة عن السلوك والتفكير[٣]؛ ولكنّه عمد في توضيح أدوار العقل العملّي إلى بيان ثلاثة أدوار، وقال في هذا الشأن:

"إنّ للعقل العمليّ ثلاثة اعتبارات وثلاث جهات، وعلى أساس كلّ واحد من هذه الجهات تصدر عن الإنسان أعمال خاصّة: الجهة الأولى بالمقارنة إلى القوّة الحيوانيّة النزوعيّة، والجهة الثانية بالمقارنة إلى القوّة الحيوانيّة المتخيّلة والمتوهّمة، والجهة الثالثة بالمقارنة إلى ذاتها"[٤].

[١] انظر: الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، ص٥٤؛ ابن سينا، حسين، الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٥٢.

[٢] انظر: الرازي، قطب الدين، حاشية الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص ٣٥٢؛ النراقي، محمّد مهدي، جامع السعادات، ج١، ص٧٥؛ جوادي آملي، عبد الله: منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (موقع العقل من هندسة المعرفة الدينيّة)، ، ص ٣٣.

[٣] انظر: ابن سينا، الحسين، الطبيعيات من الشفاء، ج٢، ص٣٧؛ ابن سينا، الحسين، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص ٣٣٠.

[٤] انظر: ابن سينا، الحسين، الطبيعيّات من الشفاء، ج٢، ص ٣؛ ابن سينا، الحسين، النجاة، م.س، ص ٣٣٠.

إنّ العقل العمليّ بالمقارنة إلى القوّة الحيوانيّة النزوعيّة، يؤدّي إلى ظهور حالات من قبيل: الحياء، والخجل، والضحك أو البكاء، وهذه حالات خاصّة بالإنسان. إنّ العقل العمليّ يستعدّ بفضل الفعل والانفعال ـ الذي يحدث في الإنسان سريعًا ـ ليُحدث هذا النوع من الحالات في الإنسان. إنّ هذا العقل بالمقارنة إلى القوّة الحيوانيّة المتخيّلة والمتوهّمة، قوّة تعمل على توظيف تلك القوّتين في استنباط تدبير الأمور الحادثة والقابلة للفساد واستنباط الصنائع الإنسانيّة؛ وأما بالمقارنة إلى نفسها فهي قوّة تتوصّل بمساعدة العقل العمليّ إلى الآراء المتعلّقة بالأعمال والتي تُسمّى بالمشهورات؛ من قبيل: الكذب والظلم قبيح[١].

لقد ذكر ابن سينا ما يُشبه هذه المطالب في كتاب (عيون الحكمة) أيضًا[٢]. وفي رسالة النفس، لم يذكر من بين هذه المهام والأدوار الثلاثة سوى الموردين الثاني والثالث فقط[٣].

وفي كتاب الإشارات، لم يذكر سوى الدور والمهمّة الثالثة فقط، وذلك بتفسير خاصّ بطبيعة الحال[٤]. إنّ المعنى أو المهمّة الأولى للعقل العمليّ هو الدور العملي وغير الإدراكيّ، والمهمة الثانية وإن كانت إدراكيّة واستنباطيّة، ولكن لا ربط لها بالواجبات والمحظورات، وأمّا المهمة الثالثة فهي ترتبط بالواجبات والمحظورات.

وبذلك، فقد اتّضح أنّ ثمّة آراء متنوّعة في تفسير العقل العمليّ. والآن علينا أن نرى ما هي المطالب الواردة في القرآن الكريم والروايات بشأن العقل العمليّ، والنقطة الأولى في هذا الشأن هي أنّ أغلب استعمالات العقل في الأحاديث ترتبط بالاستعمال العمليّ للعقل[٥].

---

[١] انظر: ابن سينا، الحسين، الطبيعيّات من الشفاء، ج٢، ص ٣٧؛ ابن سينا، النجاة، ص ٣٣٠-٣٣١.

[٢] انظر: ابن سينا، الحسين، عيون الحكمة، ص ٣١.

[٣] انظر: ابن سينا، الحسين، رساله نفس (رسالة النفس)، ص٢- ص٢٤.

[٤] انظر: ابن سينا، حسين، الإشارات، ج٢، ص ٣٥٢.

[٥] انظر: محمّدي ري شهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلاميّة، ج١.

وفي الآية رقم ١٥١ من سورة "الأنعام" بعد ذكر قائمة من المحرّمات والأمور القبيحة، قال تعالى: ﴿**ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (الأنعام، ١٥١).

والنقطة الثانية أنّه ورد الكلام في الروايات المتنوّعة عن دور العقل العمليّ بأشكال متنوّعة، ويمكن إدراج هذه الأشكال المتنوّعة ـ في الحدّ الأدنى ـ ضمن أربع مجموعات[١]. وفيما يلي من الضروريّ بيان مجموعتين من هذه الروايات بالنسبة إلى بحثنا.

الطائفة الأولى من الروايات هي الروايات التي تتحدّث عن العقل بوصفه أداة لإدراك حُسن الأفعال وقبحها. وممّا يروى عن الإمام الصادق(عليه السلام)، في هذا الشأن قوله: "عرفوا [العباد] به [العقل] الحسن من القبح"[٢].

وعن الإمام عليّ(عليه السلام)، قال: "العاقل من يعرف خير الشرّين"[٣].

وعن النبيّ الأكرم(صلى الله عليه وآله)، أنّه قال: "فإذا بلغ [الإنسان]، كُشف ذلك الستر [عن القلب]؛ فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنة، والجيّد والرديء، ألا مثَل هذا العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت"[٤].

والمجموعة الثانية من الروايات تعتبر العقل أمرًا بالفضائل وناهيًا عن الرذائل والسيّئات. وممّا يروى عن أمير المؤمنين(عليه السلام) في هذا الشأن قوله:

ـ "العقل يأمرك بالأنفع"[٥].

---

[١] انظر: برنجكار، رضا، عقل در أحاديث (العقل في الأحاديث) ص ٦٧ ـ-٧٠. (مصدر فارسي).

[٢] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج١، ص ٢٩.

[٣] الشافعي، محمّد بن طلحة، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول، م.س، ص ٤٩.

[٤] الصدوق، محمّد بن علي (ابن بابويه): علل الشرائع، ص٩٨؛ المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج١، ص٩٩.

[٥] الآبي، منصور بن حسين، نثر الدر، ج١، ص٢٨٥.

ـ "الحازم من عقله عن كلّ دنيّة زاجر"[١].

ـ "للقلوب خواطر سوء، والعقول تزجر عنها"[٢].

وعن الإمام الحسن عليه السلام، أنّه قال: "اعلموا أنّ العقل حرز"[٣].

وفي ضوء هاتين المجموعتين من الروايات، يكون العقل العمليّ مدركًا لحسن الأفعال وقبحها، كما أنّه يأمر بالحسنات وينهى ويردع عن السيّئات أيضًا.

وفيما يتعلّق بالدور الثاني للعقل العمليّ، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المراد من القوّة المحرّكة ليس بمعنى الإرادة؛ إذ من الممكن للعقل أن يأمر بعمل خاصّ، إلّا أنّ الإنسان لا يريد ذلك العمل. إنّ الإرادة في حدّ ذاتها عمل جوانحيّ هو مبدأ لعمل جوارحيّ. إنّ هذا العمل الجوانحيّ يتمّ بواسطة النفس على أساس القدرة والاختيار. فبعد أن يعمل الجهل والشهوة على أمر النفس بالقيام بالعمل القبيح، وتمارسان الضغط على النفس في ذلك، وفي المقابل يعمل العقل على أمر النفس بالقيام بالعمل الحسن، ويضغط على النفس في ذلك، تكون النفس على أساس القدرة والاختيار أمام مفترق طريقين؛ ويمكن لها أن تختار امتثال أحد الأمرين وتلبية إحدى هاتين الدعوتين بحرّيّتها وإرادتها. وحتى النفس في ظلّ هذه الشرائط تلاحظ مرجّحات الطرفين، وتقول لأحدهما: كن أنت مرجّحي؛ وبذلك فإنّها تختاره في الواقع بوصفه مرجّحًا لها، وتتخلّى عن مرجّح الطرف الآخر، ثمّ تُعمِل إرادتها على أساس المرجح الذي تختاره، وعلى هذا الأساس لا يكون عمل العقل إرادة، ولو كان عمل العقل إرادة، لكان الناس على الدوام مجبرين على العمل في ضوء العقل؛ في حين من الواضح أوّلًا أنّ الإنسان لا يعمل على أساس العقل دائمًا، وثانيًا أنّ الإنسان ليس مجبرًا ولا مكرهًا. إنّ الدور والمهمّة

[١] التميميّ الآمديّ، عبد الواحد بن محمّد، ح: ٧٣٥.

[٢] م.ن، ح: ٧٣٤.

[٣] الديلميّ، حسن بن محمّد، إرشاد القلوب إلى الصواب، ص ١٩٩.

الثانية للعقل؛ أي الأمر والنهي، هو من قبيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ (العنكبوت، ٤٥). إنّ نهي الصلاة ليس بمعنى الإرادة التي تصدر بعد ذلك الفعل، بل إنّ ردع الصلاة يكون بشكل اقتضائيّ، والدعوة إلى الحسنات وترك السيّئات وممارسة الضغط النفسيّ على الإنسان، واضطرار الإنسان إلى القيام بعمل خاصّ أو تركه.

وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل العمليّ يدرك حسن الأفعال وقبحها بشكل كلّيّ وجزئيّ، كما يحكم بالواجبات والمحظورات، ويضغط على الإنسان نفسيًّا؛ ولكن هذه الأمور بأجمعها إنّما تكون في مرحلة الاقتضاء، دون العلّة التامّة. إنّ الحكم التكوينيّ الذي لا يقبل التخلّف، يعود ـ بعد إمضاء الله سبحانه وتعالى بطبيعة الحال ـ إلى إرادة القادر المختار نفسه، وليس إلى العقل. إنّ هذا الإدراك والحكم والضغط يعود إلى قدرة العقل العمليّ. إنّ الإنسان يجد هذه القدرة في نفسه بنور العقل، ولا ضرورة إلى إحالتها إلى أمور أخرى من قبيل: المصالح الاجتماعيّة، أو أمر الشارع، أو الضرورة بالقياس إلى الكمال والسعادة النهائيّة.

إنّ الدور الثاني للعقل العمليّ ينطبق بالكامل على المعنى اللغويّ للعقل الذي هو عبارة عن النهي والزجر؛ رغم أنّ المهمّة الأولى للعقل العمليّ، وكذلك كلّ واحد من أدوار العقل ـ وإن كان على نحو بعيد ـ يقع في مسار ترك السيئات والقبائح. وسوف نعود إلى هذه المسألة في معرض الحديث عن الدور الآليّ.

٣- الدور الآليّ

لقد تمّ التعبير عن الدور الآليّ للعقل في الروايات بـ "التدبير" و"المعاش"، والمراد به هو العقل الذي يهدي الإنسان إلى تدبير وإصلاح أمور حياته وتنظيم معاشه الدنيويّ. إنّ هذا العقل يسعى إلى العثور على التدابير التي توصل الإنسان إلى مقاصده وغاياته المنشودة في الحياة؛ وبذلك فإنّ جميع العلوم والفنون التي يتمّ الحصول عليها من أجل الوصول إلى أهداف محدّدة، تعود إلى العقل الآليّ؛ لأنّ

هذا العقل يمثّل آلة للوصول إلى الأهداف المحدّدة في الحياة الدنيويّة. إنّ هذا العقل يزوّد الإنسان بالقدرة على الحساب والتنبّؤ بما ستكون عليه الأمور في المستقبل.

إنّ الفلاسفة المسلمين يعملون في العادة على تقسيم العقل إلى العقل النظريّ والعقل العمليّ، ولا يأتون على ذكر العقل الآليّ في تقسيماتهم؛ ولكن كما نرى في عبارات ابن سينا، فإنّ الدور الثاني للعقل العمليّ ـ بمعنى استنباط الصناعات الضروريّة ـ يُشير إلى الدور الآليّ، وبطبيعة الحال، فإنّ أرسطو قد قسّم الحكمة إلى ثلاثة أقسام، وهي: الحكمة النظريّة، والحكمة العمليّة، والحكمة الإنتاجيّة[١]، حيث يمكن إرجاع القسم الثالث من الحكمة إلى العقل الآليّ.

ويمكن الإشارة في الروايات إلى موارد من هذه المهام والأدوار، على النحو الآتي:

- "لا عقل كالتدبير"[٢].

- "أدلّ شيء على غزارة العقل، حُسن التدبير"[٣].

- "يا عليّ، لا ينبغي للعاقل أن يكون ظاعنًا إلّا في ثلاث: مرمّة لمعاش، أو تزوّد لمعاد، أو لذّة في غير محرّم"[٤].

- " سبعة أشياء تدلّ على عقول أصحابها: المال يكشف عن مقدار عقل صاحبه، والحاجة تدلّ على عقل صاحبها، والمصيبة تدلّ على عقل صاحبها إذا نزلت به، والغضب يدلّ على عقل صاحبه، والكتاب يدلّ على عقل صاحبه، والرسول يدلّ على عقل من أرسله، والهديّة على مقدار عقل مهديها"[٥].

---

[١] انظر: كابلستن، فريدريك، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)، ج١، ص٣٨١.

[٢] الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣٩؛ الصدوق، محمّد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص ٣٧٢.

[٣] التميميّ الآمديّ، عبد الواحد بن محمد، م.س، ح: ٣٥٤.

[٤] الصدوق، محمّد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٣٥٦.

[٥] الكراجكي، محمّد بن علّي، معدن الجواهر ورياضة الخواطر، ص ٦٠.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو أنّه يقال من جهة: إنّ تدبير المعاش وإصلاح أمور الدنيا من مهام العقل وأدواره، وفي السياق ذاته نعلم أنّ ثمّة الكثير من الأشخاص الذين لم يتركوا جرمًا وظلمًا إلّا وقد ارتكبوه من أجل إصلاح دنياهم، ويقال من ناحية أخرى: "العقل ما عُبد به الرحمن"، فهل يمكن القول: إنّ ما كان يعمل هؤلاء الأشخاص على تطبيقه وممارسته ـ الذي يعود بجذوره ومناشئه إلى عبادة الشيطان ـ هو العقل؟

والجواب عن ذلك ـ كما تقدّم بيانه ـ هو أنّ للعقل ثلاثة مهام وأدوار؛ فإن كان ما يقوم به العقل الآليّ ويعمل على تدبيره قائمًا على أساس التطابق مع معطيات البُعد النظريّ والعمليّ للعقل، وكان تدبير العقل الآليّ من أجل الوصول إلى الأهداف والغايات المحدّدة والمنشودة بواسطة العقل العمليّ، أمكن عدّ ذلك في المصطلح الدينيّ عقلًا. وبعبارة أخرى: عندما يقوم العقل النظريّ بإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، ويدرك العقل العمليّ وجوب إطاعته، فإنّ كان التدبير الذي يراه العقل الآليّ واقعًا في هذا المسار ومن أجل تحقيق العبادة والقيام بها على النحو الأفضل، كان إطلاق العقل عليه صائبًا، وإلّا لن يكون هناك ـ كما جاء في بعض الروايات ـ سوى تشابه اسميّ وظاهريّ له مع العقل، لا أنّه عقل حقيقة: "تلك النكراء، تلك الشيطة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بعقل"[١]؛ وذلك لأنّ العقل في مثل هذه الحالة يكون قد وقع في مسار الشيطان، ويعمل ـ في الحقيقة ـ في إطار الجهل.

ومن هنا، يمكن القول إنّ العقل الآليّ في المصطلح غير الدينيّ، يمكن أن يقع في مسار الجهل، كما يمكن أن يقع في مسار العقل، ويكون بذلك في حالة محايدة؛ وأمّا في المصطلح الدينيّ، فإنّ العقل الآليّ إن استعمل في مسار العقل النظريّ والعمليّ سُمّي عقلًا، وإن تمّ توظيفه في مسار الجهل، سُمّي بالنكراء والشيطنة.

---

[١] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، م.س، ج١، ص١١.

وفي النقطة المقابلة للمصطلح الدينيّ، يقع مصطلح ديفيد هيوم عن العقل؛ إذ يرى أن العقل الآليّ أداة في خدمة الرغبات والشهوات والانفعالات[١].

ينبغي عدم تفسير الدور الآليّ للعقل بوصفه مجرّد دور فرديّ وعمليّ؛ بل يمكن اعتباره ـ بشكل أكثر عموميّة ـ مشتملًا على دور معرفيّ واجتماعيّ. في ضوء هذا التفسير يمكن للعلوم الإنسانيّة ـ التي هي من قبيل: الإدارة، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والسياسة والحقوق ـ أن تكون أداة ووسيلة لتحقيق الحياة الطيّبة والمعقولة التي تمّ التخطيط لها من قبل الدين. وعليه يمكن للعقل الآليّ من خلال الاستعانة بالتجربة وفي ضوء التعاليم الدينيّة أن يؤسّس للعلوم الإنسانيّة؛ وهي العلوم التي تقع في مسار إدارة الإنسان والمجتمع، وفي خدمة المجتمع والأمّة الإسلاميّة والحياة الطيّبة والمعقولة.

وبذلك يمكن اعتبار تأسيس العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة من مهامّ وأدوار العقل الآليّ؛ وذلك لأنّ هذا الدور للعقل يقع في طول الدور النظريّ والعمليّ، والذي يتمّ به إثبات الدين والتعاليم الدينيّة والحياة السعيدة، والهدف منه تحقيق نوع من الحياة التي تمّ إثباتها بالعقل النظريّ والعقل العمليّ والمعارف الدينيّة، بل ويمكن اعتبار العلوم الأخرى، من قبيل العلوم الفنيّة والعلوم الهندسيّة والعلوم الطبيّة والعلوم الأساسيّة، من أدوار ومهام العقل الآليّ أيضًا؛ شريطة أن تقع هذه العلوم في إطار خدمة الناس وتلبية احتياجات المجتمع. وبطبيعة الحال تتمّ الاستفادة في هذه العلوم من العقل النظريّ والتجربة أيضًا، بيد أنّ العقل الآليّ بدوره يلعب دورًا في إنتاج هذه العلوم أيضًا؛ وذلك لأنّ إنتاج هذه العلوم يأتي في إطار تدبير المعاش والرفاه في الحياة الدنيويّة، وهذا الأمر من مهامّ العقل الآليّ. إنّ العقل الآليّ بهذا الدور يتكفّل بأداء مهمّته ودوره في توسيع رقعة الدين لتشمل مسرح إدارة المجتمع ومعاش الإنسان، كما يساعد المتكلّم بذلك في الدفاع

[١] انظر: كابلستون، فريدريك، فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم (الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى ديفيد هيوم)، ص ٣٣٤- ٣٣٧؛ ص ٣٤٣-٣٤٧.

عن حياض الدين أيضًا، وسوف نعود إلى هذا البحث عند الحديث عن مساحة جدوائيّة العقل وفائدته في المعارف الدينيّة.

٤ - الدور الاستنباطيّ للعقل

إنّ المهام الثلاثة التي تقدّم بيانها للعقل، هي من المهام والأدوار المستقلّة للعقل، بيد أنّ للعقل في دائرة المصادر الأخرى ـ من قبيل الوحي ـ مهمّات وأدوار أيضًا، ومن بينها الدور الاستنباطيّ. إنّ فهم مراد المتكلّم، وفهم المنطوق والمفهوم، وفهم مقدّمات النصّ ولوازمه، ومقارنة العامّ بالخاصّ والمطلق بالمقيّد، وجمعها وتبويبها، وبشكل عامّ جميع الأمور التي يرد ذكرها في مباحث الألفاظ من علم الأصول، هي من مهام وأدوار العقل الاستنباطيّ. إنّ الاجتهاد في اللغة وتوظيف اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان وعلم الأصول لغرض الاجتهاد والاستنباط المنشود للشارع من الكتاب والسنّة، تعدّ من بين المهام والأدوار الاستنباطيّة للعقل، وهكذا الأمر في فهم التعارض بين العقل والوحي، أو فهم التعارض بين النصّين، والعثور على حلّ لهذا التعارض. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ ما ورد في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة، ٢٢-٢٣). إنّ هذه الآية تُشعر بنوع من تجسيم الله سبحانه وتعالى؛ إذ النظر يكون بالعين الجارحة عادة، وهذا يتوقّف على أن يكون المرئيّ جسمًا، ويشغل حيّزًا مكانيًّا، وأن يكون مرئيًّا أيضًا، في حين أنّ ثمّة بحثًا طويلًا وعريضًا حول كيفيّة جسمه وأين يكون محلّ رؤيته؟ ولكن عندما يتمّ ضمّ هذه الآية إلى قوله تعالى في آية أخرى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ (الشورى، ١١)، يحكم العقل بأنّ المراد في الآية الأولى شيء آخر، ولا ينبغي لنا أن نفهم التجسيم منها. وعليه، فإنّه يُصوّر لها معان ووجوه، من قبيل: إنّ المراد من كلمة "ناظر" هو النظر إلى رحمة الله سبحانه وتعالى بعين الأمل، ولا شكّ في أنّ هذه المهمّة من المهام الأساسيّة للعقل.

٥- المهمّة الدفاعيّة للعقل

إنّ المراد من الدّفاع هنا هو الدفاع بالمعنى العامّ للكلمة، أي الخطوات التي يتّخذها المتكلّم بعد استنباط التعاليم الدينيّة وفي المواجهة مع المخاطب، وذلك من أجل إعداد الأرضيّة لاعتقاده وإيمانه بالدين، وهذه المراحل عبارة عن: البيان، والتنظيم، والإثبات، وردّ الشبهات، والردّ على المدارس والمذاهب المخالفة والمناوئة. وبطبيعة الحال، فإنّ الدفاع في بعض الموارد إنّما يشمل المرحلة الثالثة والرابعة فقط؛ بيد أنّ المراد هنا هو الدفاع بالمعنى العامّ.

إنّ القوّة التي تقوم بالمهام المذكورة في سياق الدفاع عن الدين هي العقل، ونحن نسمّي هذا الدور الذي يقوم به العقل بالدور الدفاعيّ للعقل. إنّ العقل يعمل على بيان وتنظيم التعاليم المستنبطة على أساس حالة المخاطب ومقتضيات المجتمع وما إلى ذلك من الأصول والشرائط، ويقوم بإثبات التعاليم التي تمّ بيانها وتنظيمها، ويردّ الشبهات الواردة عليها. وبطبيعة الحال، يمكن في مقام الدفاع عن هذه التعاليم ـ بما يتناسب مع حالة المخاطب وموضوع البحث ـ الاستفادة من النقل أيضًا؛ بيد أنّ العقل هو الذي يعمل على تنسيق التعاليم النقليّة، وعرضها وتقديمها في قالب الاستدلال الخاصّ.

ثانيًا: أدوار ومهام العقل في المعرفة الدينيّة

بعد بيان مهام العقل وأدواره، سوف نعمل ـ في ضوء هذه المهام ـ على بحث واستقراء أدوار العقل في المعرفة الدينيّة.

١- العقل باعتباره ميزانًا

إنّ النظريّة المنسوبة إلى المعتزلة، تقوم على ضرورة عرض جميع المعتقدات الدينيّة على العقل بوصفه ميزانًا، وإذا تمكّن العقل من إقامة البرهان على تلك المطالب،

سوف نقبل بها، وإلا فإنّها لن تكون مقبولة[١]. يجب القول في نقد هذه النظريّة: إنّ هذا رأي متطرّف بشأن العقل؛ وذلك لأنّ العقل يؤكّد ـ بشكل غير مباشر ـ على ضرورة القبول بالكثير من المطالب، ولكنّه لا يستطيع أن يقوم مباشرة بإقامة الدليل والبرهان على صحّتها وصوابيّتها؛ بمعنى أنّ العقل عندما يقيم الدليل على وجود الله سبحانه وتعالى، وصدق النبيّ والوحي، وضرورة التبعيّة لهم، يجب عليه القبول بما ثبت لديه من هذا الطريق، وإن لم يكن يمتلك استدلالًا مستقلًّا ومباشرًا على ذلك؛ في حين أنّ القائلين بهذه النظريّة لا يقبلون بهذا الأمر.

وبطبيعة الحال، فإنّ المضمون النقليّ يجب أن لا يخالف البديهيّات العقليّة. وبعبارة أخرى: يجب إزاحة المطلب "المخالف للعقل" جانبًا، وبذلك يكون العقل هو الميزان؛ وأمّا المطلب "غير العقليّ"، فلا يجب التخلّي عنه؛ لأنّ العقل يعمل على تأييده بشكل غير مباشر.

٢- العقل بوصفه مفتاحًا

في ضوء هذه النظريّة التي تنسب إلى الأشاعرة عادة ـ وهي بطبيعة الحال نسبة غير دقيقة ـ يكون دور العقل مجرّد دور المفتاح بالنسبة إلى المصدر الوحيانيّ للمعارف وليس أكثر من ذلك؛ بمعنى أنّ العقل من خلال إثبات وجود الله والأنبياء ووجود الوحي وضرورة التبعيّة لهذه المفاهيم، إنّما يوفّر لنا هذه الإمكانيّة، وهي الاستفادة من مصدر باسم الوحي والنقل؛ ولكنّه في حدّ ذاته ليس له أيّ اعتبار أبدًا في العثور على معارف الدين الأخرى بوصفه مصدرًا معرفيًّا، ويتعيّن على الأشخاص في ذلك أن يحصلوا على المعارف من طريق النقل فقط.

إنّ هذه النظريّة -كما نلاحظ- تمثّل رؤية تقليليّة وتفريطيّة وضيّقة للغاية تجاه العقل، وكما أدركنا في بحث مهام العقل، فإنّ للعقل الكثير من الوظائف والمهمّات

[١] انظر: الشهرستاني، محمّد بن أحمد، الملل والنحل، ج١، ص٤٥.

الأخرى، ودليل ذلك هو ذات العقل، من ذلك عندما يدرك العقل حُسن بعض الأفعال أو قبحها ـ على سبيل المثال ـ، فلا يمكن القول إنّه يجب علينا التخلّي عن هذا الإدراك العقليّ؛ إذ ليس هناك من دليل أو سبب يدعونا إلى القبول بالحكم العقليّ وردّ حكم عقليّ آخر.

ومن ناحية أخرى، ليس الأمر بحيث لا يمكن للعقل أن يلعب أيّ دور في الوظيفة المفتاحيّة للعقل؛ إذ يمكن للنقل في هذا المقام أن يعمل على تثوير العقل وإرشاده من خلال البيان الاستدلاليّ العقليّ إلى صحّة هذا الاستدلال.

٣- العقل بوصفه سراجًا

عمد بعض العلماء والمفكّرين -بعد نقد نظرية القول بالعقل بوصفه ميزانًا أو مفتاحًا- إلى بيان نظريّة العقل بوصفه مصباحًا وسراجًا. وبطبيعة الحال، فقد تمّ القبول في هذه النظريّة بدور العقل بوصفه مفتاحًا أيضًا. "إنّ العقل ـ في ضوء هذه النظريّة ـ بالإضافة إلى كونه مفتاحًا، يلعب ـ بالنسبة إلى أصل كنز الدين ـ دور السراج أيضًا، فهو مصدر معرفيّ بالنسبة إلى مضامين ومحتويات الكنز أيضًا"[١].

إنّ الذي يُفهم من هذه العبارة في النظرة الأولى هو أنّ العقل بالإضافة إلى دور المفتاح، يقوم بمهمّة استنباطيّة أيضًا، وإنّ فهم المعارف الدينيّة يتحقّق بواسطة العقل الاستنباطيّ والاجتهاديّ. إنّ هذا الدور للعقل أمر ثابت ومسلّم، ولكن بعد التدقيق في تتمّة كلامه، وكذلك بالرجوع إلى مختلف أبحاثة المتنوّعة التي ذكرها المنظّر في كتابه، يتّضح أنّ مراده من العقل بوصفه سراجًا، ليس هو مجرّد دور مفتاحيّ واستنباطيّ محض؛ بل إنّ كلّ ما يفهمه العقل ولو من غير النصّ، وحتّى أفهام العقل التجريبيّ من الطبيعة المشروطة باليقين أو الاطمئنان، سوف تكون داخلة ضمن دائرة المعرفة الدينيّة أيضًا، وقد قال سماحته بعد العبارة أعلاه: "إنّ

---

[١] انظر: جوادي آملي، عبد الله، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (موقع العقل من هندسة المعرفة الدينيّة)، ص ٥٢. (مصدر فارسي).

العقل في مختلف مستوياته وسطوحه -ابتداءً من العقل التجريدي إلى العقل شبه التجريبي والتجريبي المحض- إذا كان مفيدًا لمعرفة يقينيّة أو مورثة للاطمئنان، يمكن له أن يكون كاشفًا عن الأحكام الدينيّة، وأن يضمن البُعد المعرفي لقوانين الدين جنبًا إلى جنب النقل"[١].

كما قال سماحته بشأن موضوع البحث: "إنّ ما سوى الله إمّا كتاب تكوينه، من قبيل: السماء والأرض والإنسان والحيوان، أو كتاب تشريعه، من قبيل: التوراة والإنجيل وصحف إبراهيم، والقرآن الكريم. وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل بمعناه الواسع يتولّى عمليّة فهم وإدراك فعل الله وقوله وتصفّح أوراق كتاب تكوينه وتدوينه. وعليه ليس إدراكه في قبال المعرفة الدينيّة، وخارج حدود معرفة الدين أبدًا"[٢]. "ليس لدينا علم غير دينيّ أصلاً، فليس علم الجيولوجيا ولا أيّ علم آخر مطلق ومتحرّر ولا غير دينيّ، بل هو دينيّ فقط"[٣]؛ "إذن فالعلم ليس علمانيًّا أبدًا، وإن أمكن للعالِم أن يصبح علمانيًّا"[٤].

ومن بين أدلّته على دينيّة الفهم اليقينيّ والاطمئنانيّ للعقل والتجربة، هو "إنّ الدليل العقليّ والنقليّ كلاهما هبة من الله سبحانه وتعالى"[٥]؛ "وحيث إنّ العالمَ من صنع الله سبحانه وتعالى على نحو القطع واليقين، فإنّ العلم بدوره يجب أن يكون إلهيًّا ودينيًّا لا محالة"[٦].

يجب القول في نقد هذه النظريّة، أوّلًا: إنّ القول بأنّ العقل والنقل هبة، وأنّ

---

[١] انظر: جوادي آملي، عبد الله، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (موقع العقل من هندسة المعرفة الدينيّة)، ص ٥٣. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: م.ن، ص ٦١- ٦٢.

[٣] انظر: م.ن، ص ٨٨.

[٤] انظر: م.ن، ص ٨٩.

[٥] انظر: م.ن، ص ٩٢.

[٦] انظر: م.ن، ص ١٣٠.

العالم مخلوق من قبل الله، لا يصلح دليلًا على أن يكون كلّ ما يتمّ فهمه بالعقل والتجربة في باب العالم صحيح، ناهيك عن أن يكون دينيًّا. وثانيًا: ليس ثمّة تلازمًا بين صحّة أمر ما وبين كونه دينيًّا، من ذلك مثلًا أنّنا حتى لو أدركنا معادلة رياضيّة ذات مجهولين ـ على سبيل المثال ـ واكتشفنا معادلة التفاضل والتكامل[1]، كأن ندرك باطمئنان أنّ تربة هذه المدينة من نوع خاصّ، فلا يمكن لهذه المعلومات أن تكون دينيّة مهما كانت صحيحة. ولكي يتمّ إثبات دينيّة قضايا العلوم المختلفة، يجب إيضاح وإثبات ملاك الدينيّة، وأن يتمّ إثبات وجوده في القضيّة مورد البحث، وهو ما تفتقر إليه هذه النظريّة. وإذا ما تجاوزنا ذلك كلّه، فإنّ هذه النظريّة في غاية البُعد عن واقعيّة العلوم المعاصرة؛ وذلك لأنّ العلوم المعاصرة عبارة عن مجموعة من النظريّات القائمة على فرضيّات متنوّعة ونماذج مختلفة. إنّ علميّة مسألة ما في العلوم المعاصرة لا تعني صوابيّتها وصحّتها؛ بل يعني ذلك مجرّد استنادها إلى أسلوب ومنهج خاصّ. ومن هنا يتمّ بيان الآراء المتنوّعة في العلوم بوصفها علمًا، وليس الأمر بأن ينظر إليها بوصفها نظريّة علميّة فقط، واعتبار سائر الآراء الأخرى غير علميّة.

٤- الرأي المختار

كما تقدّم أن ذكرنا، فإنّ القول بالعقل بوصفه ميزانًا، بمعنى أنّ القضيّة النقليّة إذا كانت متعارضة مع اليقينيّات العقليّة، فيجب التخلّي عنها أو تأويلها، أمر مقبول، وإن العقل النظريّ والعقل العمليّ بهذا المعنى ميزان؛ وأمّا إذا كانت بمعنى أنّ جميع التعاليم الدينيّة يجب أن تمتلك برهانًا عقليًّا مباشرًا، لم يكن ذلك صحيحًا؛ إذ من الممكن لبعض المفاهيم النقليّة أن لا تدرك بالعقل، ولكن حيث إنّ العقل قد أثبت النقل، فإنّ هذا المفهوم النقليّ سوف يكون بدوره عقليًّا بشكل غير مباشر أيضًا. إنّ العقل بوصفه مفتاحًا يعود إلى الدور النظريّ والعمليّ للعقل؛

---

[1] عمليّة رياضيّة في حساب التفاضل والتكامل. (المعرّب).

لأنّ العقل النظريّ يثبت وجود الله سبحانه وتعالى وصدق النبيّ، والعقل العمليّ يحكم بوجوب الإيمان بالله تعالى والقبول بالدين. إنّ هذا الدور أمر واضح؛ لأنّنا إذا أردنا أن نثبت وجود الله بالدليل النقليّ، لزم من ذلك الدور الباطل؛ وأمّا القول بالعقل بوصفه مفتاحًا، فلا يعني عدم وجود أيّ دور للنقل في إثبات وجود الله والدين؛ إذ من الممكن للنقل أن ينطوي على برهان عقليّ، ويعمل على إثارة العقل من هذه الناحية.

وأمّا القول بأنّ العقل مصباح، فهو إذا كان بمعنى الاعتراف بالعقل الاستنباطيّ، فإنّ هذا الدور للعقل من أكثر أدوار العقل ومهامّه بداهة، وهو أمر يعترف به جميع المتكلّمين، وحتّى المخالفون لعلم الكلام من أصحاب الحديث والحنابلة بدورهم يعملون على الاستفادة من هذا الدور للعقل وإن في الحدّ الأدنى، دون أن يأتوا على تسمية ذلك.

بالإضافة إلى هذه المهام والأدوار الثلاثة ـ على التفسير المتقدّم بطبيعة الحال ـ ثمّة دور دفاعيّ للعقل، والذي لم يتمّ الالتفات إليه في النظريّات الثلاثة المذكورة آنفًا، وهو أحد الأدوار المهمّة للعقل في المعرفة الدينيّة على ما تقدّم توضيحه.

إنّ الدور الخامس للعقل في المعارف الدينيّة هو الدور الآليّ. قد يبدو أنّ الدور الآليّ للعقل هو تدبير المعاش والحياة الدنيويّة، ومن هنا فإنّه لا تكون له أيّ صلة بالدين. إنّ هذا الأمر في ضوء الرؤية القائلة بأنّ الدين لا شأن له بالحياة في هذه الدنيا، وإنّما يهتمّ بخصوص الآخرة، قد يبدو صحيحًا؛ ولكن لو قلنا إنّ الدين يتكفّل بهداية الإنسان إلى الحياة الطيّبة سواء في الدنيا والآخرة، فإنّ الأمر سوف يكون مختلفًا. إنّ الحياة الأصليّة والخالدة من وجهة نظر الدين وإن كانت هي الحياة الأخرويّة، إلّا أنّ طريق الوصول إلى الحياة الأخرويّة هو الحياة الدنيويّة؛ لأنّ الدنيا مزرعة الآخرة[١]. إنّ الإسلام يمتلك خطّة ومشروعًا للحياة الدنيويّة،

[١] الحرّاني، ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٥١٠.

وإذا سار الناس على وفق هذه الخطّة ولم يحيدوا عن هذا المشروع، فإنّهم لن يضمنوا سعادتهم في هذه الدنيا فحسب، بل وسوف يضمنون السعادة الأخرويّة والأبديّة أيضًا. وعلى هذا الأساس، لو سار العقل الآليّ ـ في إطار تحقّق هذا المشروع والبرنامج المتطابق مع العقل النظريّ والعقل العمليّ والتعاليم الدينيّة ـ وعمل على تنظيم معاشه الدنيويّ ضمن إطار هذا البرنامج، فإنّه سيكون قد قام بمهمّته الدينيّة. وفي هذا السياق، فإنّ الدور الذي يؤدّيه العقل الآليّ هو بسط المعارف الدينيّة ـ التي تمّ الحصول عليها بواسطة العقل النظريّ والعمليّ والاستنباطيّ ـ على الحياة العمليّة للإنسان، ويقوم بهذا الأمر من خلال إنتاج العلوم المتنوّعة، ولا سيّما منها العلوم الإنسانيّة التي تسعى إلى إدارة وتدبير الحياة الدنيويّة. وبطبيعة الحال تتمّ الاستفادة في هذه العلوم من العقل النظريّ والعقل التجريبيّ أيضًا.

إنّ صلة هذا الدور للعقل الآليّ في الدين مع علم الكلام، هو أنّ علم الكلام بصدد الدفاع عن الدين، وإنّ دور العقل الآليّ بالمعنى المذكور آنفًا يمثّل نوعًا من الدفاع عن الدين، بل هو أفضل طريق للدفاع عن الدين؛ وذلك لأنّ العقل الآليّ من خلال التخطيط للنموذج الدينيّ للحياة المزدهرة، يعمل على إثبات قدرة الدين وتفوّقه على سائر المدارس والمذاهب الأخرى على المستوى العمليّ، وقد أثبت أنّ الحياة على أساس التعاليم الدينيّة أفضل من الحياة على أساس التعاليم غير الدينيّة: "كونوا دعاة إلى [دين] أنفسكم بغير ألسنتكم"[١].

إنّ الدور السادس للعقل في المعارف الدينيّة هو أنّ العقل النظريّ والعقل العمليّ بعد أن يعملا على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وبعد أن يحقّقا دورهما المفتاحيّ، سوف يواصلان مهمّتهما ونشاطهما في مواصلة الطريق جنبًا إلى جنب مع الوحي أيضًا. يمكن تسمية هذا النشاط بالدور التكميليّ للعقل. وفي هذا الدور يمكن للعقل أن يكتشف بعض المفاهيم الدينيّة، ويعمل على

[١] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج٢، ص٧٧. وقد ورد هذا الحديث بألفاظ أخرى تشير إلى ذات هذا الأمر أيضًا. انظر: م.ن، ص٧٨؛ ص١٠٥.

إثباتها، من ذلك أنّ العقل -على سبيل المثال- يمكن له أن يثبت المعاد، ويمكنه أن يكشف عن بعض المفاهيم في بحث الأسماء والصفات الإلهيّة ويعمل على بيانها أيضًا. وكما تقدّم ذكره، فإنّ أكثر الأبحاث المرتبطة بأفعال الله والعدل الإلهيّ يتمّ كشفها وإثباتها بواسطة العقل العمليّ. وبطبيعة الحال من الممكن في بعض هذه الموارد أن يكون الوحي قد تكلّم أيضًا، بيد أنّ العقل يكتشف المطالب بشكل مستقلّ ومنفصل عن الوحي، من ذلك أنّ العقل -على سبيل المثال- يكتشف أنّ الله سبحانه وتعالى لا يكلف بما لا يطاق، ويعمل على الوفاء بوعده في إقامة المعاد والجنّة.

إنّ الدور السابع للعقل في المعارف الدينيّة، هو الدور التعامليّ والاستقلاليّ للعقل في سياق الاكتشاف العقليّ للمعارف الدينيّة. يمكن إدراج هذا الدور للعقل ضمن الدور التكميليّ؛ ولكن حيث يتوصّل العقل في الدور التكميليّ إلى مطلب دون الاستعانة بالوحي، ويصل إلى الحقيقة في الدور التعامليّ من خلال الاستعانة بالوحي، فإنّنا نبحث هذا الدور بشكل مستقلّ.

في بعض التعاليم الدينيّة، بل وفي الكثير من التعاليم، لا يصل العقل إلى مطلب خاصّ من دون التعاطي والارتباط مع الوحي، ولكن عندما يتّصل بالوحي ويضع نفسه أمام تعاليم الله سبحانه وتعالى والمرسلين، فإنّه سوف يصل إلى الحقيقة بنفسه، ولكن بشكل غير مستقلّ، من قبيل أن يقوم طالب بعد التعلّم على يد أستاذ الرياضيّات بفهم طريقة حلّ عقليّة يكتشف بواسطتها معادلة ذات مجهولين أو ثلاثة مجاهيل. إنّ هذا الإدراك هو من المدركات المستقلّة للعقل، إلّا أنّ الإدراك الاستقلاليّ للعقل لا يعني عدم الحاجة إلى المعلّم. إنّ الكثير من الأمور العقليّة التي أدركها المتكلّمون من الإماميّة، وعجز الفلاسفة الإغريقيّون عن إدراكها تندرج ضمن هذا القسم. عندما ننظر اليوم إلى ما ذكره أرسطو في بحث

التوحيد[١]، يبدو لنا من المستغرب أن يكون هذا الفيلسوف الكبير قد عجز عن الوصول إلى أمور أخذنا اليوم ندركها بيسر في ضوء تعاليم الوحي[٢].

ويبدو أنّ الجملة الجديرة بالتأمّل والتي ذكرها الشيخ المفيد بشأن حاجة العقل إلى الوحي، والتي نسبها إلى اتفاق وإجماع الإماميّة، ناظرة إلى هذا المقام، دون المهام والأدوار الأخرى للعقل؛ إذ قال في ذلك: "اتفقت الإمامية على أنّ العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنّه غير منفكّ عن سمع ينبّه العاقل على كيفيّة الاستدلال، وأنّه لا بدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول"[٣].

وقد سبق للشيخ الصدوق أن تقدّم على الشيخ المفيد في إبداء هذا الرأي أيضًا[٤].

وإنّ الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم يؤكّد من جهة على أنّ الحكمة هبة من الله، ويذكّر من جهة أخرى بأنّ العقلاء وأولي الألباب هم وحدهم الذين يؤتون الحكمة، كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ (البقرة، ٢٦٩).

وقال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في بيان مهام الرسل والأنبياء فيما يتعلّق بالمعرفة والحكمة: "فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول"[٥].

---

[١] انظر: برنجكار، رضا، حكمت و انديشه ديني، در: سرچشمه حكمت (الحكمة والتفكير الدينيّ)، ص ٣٨٨-٤١٦. (مصدر فارسيّ).

[٢] انظر: رباني گلپايگاني، علي، «برهان محرك اول در فلسفه ارسطو» (برهان المحرّك الأوّل في فلسفة أرسطو)، مجلة: كلام، العدد: ٤، ص ٤٩ ـ (مصدر فارسيّ).

[٣] المفيد، محمّد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ص٧-٨.

[٤] الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، التوحيد، ص ٢٩٠.

[٥] نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

وبذلك، فإنّ الله سبحانه وتعالى قد أودع في عقل الإنسان خزائن معرفيّة، ولا يمكن للعقل أن يدرك هذه المعارف من دون تذكير وإشارة من الأنبياء والرُسُل؛ وإن كان من بعد التذكير والإثارة سوف يكون باستطاعته أن يكشف هذه المعارف بشكل مستقلّ، وهذا هو الدور التعامليّ والاستقلاليّ للعقل.

والدور الثامن للعقل في المعارف الدينيّة هو الدور التعامليّ وغير الاستقلاليّ للعقل، وفي هذا الدور يتظاهر كلّ من العقل والوحي مع بعضهما من أجل العمل على كشف حقيقة ما، ويعمل على إظهارها للإنسان؛ بحيث إنّ العقل ـ سواء قبل إشارة الوحي أو بعدها ـ لا يستطيع أن يكتشف نتيجة الاستدلال بشكل مستقلّ، ولكنّه يستطيع ذلك بمساعدة من الوحي. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لو قام كلٌّ من العقل والوحي ببيان واحدة من مقدّمات الاستدلال، سوف تكون نتيجة هذا الاستدلال حصيلة للتعامل بين العقل والوحي. ويمكن مثلًا بيان هذا الاستدلال لكشف وإثبات الجزاء الأخرويّ والجنّة:

- إنّ الله سبحانه وتعالى قد وعد المحسنين بالثواب والجنّة.

- إنّ العقل يحكم بقبح خلف الوعد.

النتيجة: إن الجنّة حقّ، والمحسنون سوف يرون جزاء عملهم فيها.

ونذكر مثالًا آخر على إثبات اختيار الإنسان وحرّيّته:

- إنّ الله سبحانه وتعالى سوف يحاكم ويجازي المذنبين ويعاقبهم يوم القيامة.

- إنّ محاكمة ومعاقبة المضطرّين قبيح عقلًا، وإنّ الله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح.

النتيجة: إنّ المذنبين يتمتّعون بالحرّيّة والاختيار.

إنّ من بين الموارد التي يختلف فيها علم الكلام عن الفلسفة، هو الدور التعامليّ

للعقل. إنّ الفلسفة ـ كما سبق أن ذكر في الأبحاث التمهيديّة ـ علم ذو بعدٍ واحد، ومنهجه عقليّ؛ في حين أنّ علم الكلام، بالإضافة إلى المنهج العقليّ، يستفيد من المنهج النقليّ أيضًا. ثمّ إنّ المنهج العقليّ ومهام العقل في الفلسفة والكلام مختلفة، والاختلاف الآخر يكمن في توظيف علم الكلام للدور التعامليّ الاستقلاليّ وغير الاستقلاليّ للعقل. إنّ الاستفادة من هذا الدور يُضاعف من قدرة العقل في اكتشاف المعارف والحقائق الدينيّة؛ لأنّ العقل يزدهر ويتطوّر ـ من خلال الاتصال بالوحي والمعلّمين الإلهيّين ـ ويكتشف آفاقًا معرفيّة أوسع.

الخاتمة

يمكن أن نستنتج من مجموع الأبحاث السابقة أنّ العقل يلعب دورًا في جميع الأبعاد والساحات المعرفيّة، ومن بينها المعارف الدينيّة المتنوّعة، وإن كانت هذه الأدوار مختلفة. وحتّى في الأمور التعبّديّة التي يذهب التصوّر إلى اعتبارها من الحقول الخاصّة بالوحي، يمكن للعقل أن يلعب فيها أدوارًا استنباطيّة ودفاعيّة وآليّة، بل وحتى أدوارًا تكميليّة، وأن يكون له فيها تعامل غير استقلاليّ.

من خلال الاستقراء الذي أجريناه، توصّلنا إلى ثمانية أدوار متنوّعة للعقل في المعرفة الدينيّة، وهي عبارة عن: دور الميزان، ودور المفتاح، ودور الاستنباط، ودور الدفاع، ودور الآلة، ودور التكميل، ودور التعامل الاستقلاليّ، ودور التعامل غير الاستقلاليّ. و هذه الأدوار تتمظهر في خمسة مدارات، وهي: العقل النظريّ، والعقل العمليّ، والعقل الآليّ، والعقل الاستنباطيّ، والعقل الدفاعيّ.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، لا.ط، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥ هـ ش.

٣. ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيات)، لا.ط، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفيّ، ١٤٠٤ هـ.

٤. ابن سينا، الحسين، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ط٢، طهران، جامعة طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٥. ابن سينا، الحسين، رساله نفس (رسالة النفس)، ترجمها إلى اللغة الفارسيّة: موسى عميد، ط٢، همدان، جامعة أبو علي سينا، ١٣٨٣ هـ ش.

٦. ابن سينا، الحسين، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، ط ٢، بيروت، ١٩٨٠م.

٧. الآبي، منصور بن حسين، نثر الدر، تحقيق: محمّد علي قرنة، لا.ط، مصر، مركز تحقيق التراث، ١٩٨١م.

٨. الأشعريّ، أبو الحسن، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، لا.ط، القاهرة، المكتبة الأزهريّة للتراث، د.ت.

٩. التميميّ الآمديّ، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، لا.ط، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٦٦ هـ ش.

١٠. الجرجانيّ، السيّد شريف، شرح المواقف، لا.ط، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

١١. الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، لا.ط، قم، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام)، ١٤٠٩ هـ.

١٢. الحرّانيّ، ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي أكبر غفاري، ط٢، قم، جامعة المدرّسين، ١٤٠٤ هـ.

١٣. الحلّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح: حسن حسن زاده الآملي، ط٤، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٣هـ.

١٤. الحلّيّ، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، لا.ط، طهران، دار الأسوة، ١٤١٥ هـ.

١٥. الديلميّ، حسن بن محمّد، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٢ هـ.

١٦. الرازي، قطب الدين، حاشية الإشارات والتنبيهات، لا.ط، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ.

١٧. الشافعي، محمد بن طلحة: مطالب السؤول، لا.ط، قم، نسخة مخطوطة ومحفوظة في مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي، د.ت.

١٨. الشهرستاني، محمّد بن أحمد، الملل والنحل، ط٣، قم، انتشارات الشريف الرضيّ، ١٣٦٤ هـ ش.

١٩. الصدوق، محمّد بن عليّ (ابن بابويه)، علل الشرائع، لا.ط، قم، مكتبة الداوريّ، ١٣٨٥ هـ ش.

٢٠. الصدوق، محمّد بن عليّ (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي أكبر الغفاري، ط٢، قم، جامعة المدرّسين، ١٤١٣ هـ.

٢١. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، التوحيد، لا.ط، قم، جامعة المدرّسين، ١٣٩٨ هـ.

٢٢. الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، ط٢، طهران، مكتبة الزهراء، ١٤٠٥ هـ.

٢٣. الفخر الرازي، فخر الدين، المحصّل، لا.ط، عمان، دار الرازي، ١٤١١ هـ.

٢٤. الكراجكي، محمد بن علي، معدن الجواهر ورياضة الخواطر، المكتبة المرتضويّة، ط٢، طهران، ١٣٩٤هـ.

٢٥. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي أكبر غفاري، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٧ هـ.

٢٦. المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٣ هـ.

٢٧. المطهّري، مرتضى، عدل إلهي (العدل الإلهيّ)، لا.ط، قم، جامعة المدرّسين، ١٣٦١ هـ ش.

٢٨. المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، أوائل المقالات، لا.ط، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

٢٩. المقداد الفاضل، ابن عبد الله السيوري، اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة، ط٢، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٢٢ هـ.

٣٠. الملا صدرا، صدر المتألّهين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١م.

٣١. الملّا صدرا، صدر المتألّهين الشيرازي، شرح أصول الكافي، لا.ط، طهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٦ هـ ش.

٣٢. النراقي، محمّد مهدي، جامع السعادات، لا.ط، النجف الأشرف، دار النعمان للطباعة والنشر، د.ت.

٣٣. إيلخاني، محمد، تاريخ فلسفه در قرون وسطى و رنسانس (تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى وعصر النهضة)، ط٢، طهران، نشر سمت، ١٣٨٢ هـ ش.

٣٤. بني هاشمي، سيد محمد، پرتو خرد (شعاع العقل)، لا.ط، طهران، نشر نبأ، ١٣٨٨ هـ ش.

٣٥. جوادي آملي، عبد الله، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (موقع العقل من هندسة المعرفة الدينيّة)، قم، نشر إسراء، ١٣٨٩ هـ ش.

٣٦. ربّاني گلپايگاني، علي، «برهان محرك اول در فلسفه ارسطو» (برهان المحرّك الأوّل في فلسفة أرسطو)، مجلة: كلام، العدد: ٤، شتاء عام ١٣٧٢ هـ ش.

٣٧. كابلستون، فريدريك، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: جلال الدين مجتبوي، لا.ط، طهران، نشر علمي و فرهنگي، ١٣٨٨ هـ ش.

٣٨. كابلستون، فريدريك، فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم (الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى ديفيد هيوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أمير جلال الدين أعلم، لا.ط، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٢هـ ش.

٣٩. مجموعة من المؤلّفين، سرچشمه حكمت (معين الحكمة)، لا.ط، طهران، نشر النبأ، ١٣٨٨ هـ ش.

٤٠. محمّدي ري شهري، محمد، دانش نامه عقايد اسلامي (موسوعة العقائد الإسلاميّة)، لا.ط، قم، دار الحديث، ١٣٨٥ هـ ش.

٤١. ملكي ميانجي، محمّد باقر، توحيد الإماميّة، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٤١٥ هـ.

٤٢. نهج البلاغة، انتشارات هجرت، قم، ١٤١٤ هـ.

المنهج النقليّ وتطبيقاته في النصوص الإسلاميّة

الشيخ د. إبراهيم بدوي[1]

المقدمة

لا يزال المنهج النقليّ يحظى بالمزيد من الاهتمام بين العلماء والمفكّرين؛ وذلك لأهمّيّته في الكشف عن الوقائع التاريخيّة والفقهيّة التي كانت، ولا تزال، تشغل حيّزًا مهمًّا من حياة الناس. فالمنهج النقليّ، كما هو معلوم، منهج يعتمد دراسة النّصوص المنقولة إلينا عن أولئك الذين سبقونا، يخبروننا من خلال رواياتهم عمّا حصل، وما كان يُقال ويُعتقد في الأزمنة الغابرة؛ إذ لا قدرة لنا على اكتشاف ذلك العالم السالف، إلّا من خلال ما ينقله إلينا الروّاة المعاصرون لتلك الأحداث.

وبما أنّه من غير المعقول أخذ كلّ ما رُوي، أو ترك كلّ ما نُقل إلينا؛ لاشتماله على الصّحيح، والضعيف؛ والمحقّ، والمبطل، كان لا بدّ من وضع قواعد رصينة لدراسة هذه النصوص، فكان المنهج النقليّ أهمّ المناهج في هذا المضمار وأجلّها. فالتاريخ، والفقه، وكذلك الجغرافيا، وعلم الاجتماع،.....وغيرها، لا يمكن سبر أغوارها ومعرفة تطوّرها إلّا من خلاله.

---

[1] أستاذ في الجامعة والحوزة العلميّة – لبنان.

من هنا، كان تركيز الدّارسين للمناهج العلميّة الإسلاميّة المختلفة على هذا المنهج بالخصوص، دراسةً، وتدقيقًا، وتمحيصًا، ليخرج إلينا على النحو النافع والمؤثّر في تشكّل الحضارة وتقدّمها وارتفاع البناء الفكريّ وتكامله.

وهذا البحث محاولة لدراسة هذا المنهج، استندنا فيه على طريقة التحليل والتركيب لدراسة مفردات هذا المنهج، وذلك بتحليلها وإعادة صياغتها وتركيبها في محاولة للخروج بنتيجةٍ معقولةٍ يفرضها الدليل المنطقيّ. وسعى البحث إلى عرض أحدث النظريّات التي توصّل إليها الأصوليّون والرجاليّون والمؤرّخون وغيرهم من علماء الإسلام حسبما توفّر من مصادر.

ولا يزعم الباحث أنّه استقصى كلّ ما قيل في هذا المنهج من كلمات العلماء الأعلام ومناقشتها.

وَتوزّع البحث على مقدّمة وتمهيد ومطلبين؛ حيث تعرّض التمهيد إلى استعراض بعض ما قيل في تعريف المنهج النقليّ مع ذكر أهمّ الأسس التي يبتني عليها هذا المنهج. ومن ثمّ جاء المطلبان ليفصّلا أسس المنهج النقليّ؛ حيث تعرّض المطلب الأوّل لأسس المنهج النقليّ بناءً على القرآن الكريم، وتعرّض المطلب الثاني إلى الأسس المذكورة بناء على السنّة النبويّة الشريفة. ومن ثمّ خُتم البحث بأهمّ الخلاصات.

تمهيد

١- تعريف المنهج النقليّ:

تطلق كلمة (المنهج) و(المنهاج) و(النهج) في اللغة العربيّة على معنى واحد، وهو: الطريق الواضح والظاهر والمستقيم.

وأشهر تعريفات المنهج في المعنى الاصطلاحيّ: هو الطريق المؤدّي إلى الكشف

عن الحقيقة في العلوم من خلال الاعتماد على جملة من القواعد العامّة[١].

أمّا تعريف «النقليّ»، فالنقل في اللّغة هو تحويل الشيء من موضع إلى موضع[٢]. وفي الاصطلاح، هو: طريقة دراسة النصوص المنقولة[٣].

بينما يرى عبد الرحمن بدوي أنّه: «لا يعدّ المنهج النقليّ منهجًا علميًّا مستقلًّا يُستخدم في الاستدلال لإثبات الحقائق العلميّة، وإنّما يردّه الباحثون إلى المنهج الاستردادي، أو فقل: التاريخي، إلّا أنّه منهج استرداديّ ذو طابع خاصّ يختلف عن المنهج التاريخيّ المعروف لدينا، لكنّه يتّفق معه في ضرورة تمحيص الرواة وصولًا إلى الراوي الحقيقيّ الذي نقل القول أو الحادثة»[٤].

يعني بتعبير آخر، المنهج النقليّ راجع إلى المنهج التاريخيّ بنحو من الأنحاء.

---

[١] هذا الحدّ مأخوذ من مجموعة تعريفات ذكرها المهتمّون، تدور كلّها حول فكرة واحدة.
ومثله تعريف عبد الفتاح العيسوي بأنّه: الطريقة أو الأسلوب الذي ينتهجه العالم في بحثه أو دراسة مشكلته والوصول إلى حلول لها أو إلى بعض النتائج.
وقد عرّفه آخرون بأنّه: طائفة من القواعد العامّة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة.
والفرق بين التعريفين الأخيرين، أنّ المنهج هو عين القواعد على التعريف الثاني، بينما هو غيرها على التعريف الأوّل، سواء أكان معلولها أم مقتضاها.
وعليه، فإن لاحظنا المعنى اللغويّ للمنهج، وهو الطريق كما أسلفنا، سيكون المترجّح هو التعريف الأوّل، وهو مختار الدكتور عبد الهادي الفضلي.
أمّا إذا لاحظنا القواعد التي تحكم الباحث وتلزمه بالعمل على وفقها، فيطبّقها في كلّ مفردة من مفردات بحثه حتى يكون البحث بمجمله متناسقًا منطقيًا، ومنسجمًا مع بعضه، فالمترجّح هو التعريف الثاني.
وبغضّ النّظر عن منطلقات أصحاب التعريفين، فإنّ الأقرب إلى الصواب هو التعريف الثاني؛ لأنّ المنهج، في معناه الاصطلاحيّ، هو علم مثل سائر العلوم، إلّا أنّه مخصّص للبحث والدراسة، كما تقول: أصول الفقه، أصول الدين، أصول البحث العلميّ... إلخ. والمعمول به لدى العلماء هو أنّ العلم هو قواعده لا شيء آخر، كعلم النحو والمنطق والأصول وغيرها.
إذن، المنهج هو مجموعة القواعد المعتمدة لدى الباحث للوصول إلى الحقيقة.

[٢] ابن منظور، لسان العرب، ج١١، ص٦٧٤.

[٣] الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ص٥٢.

[٤]انظر: بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلميّ، ص٢١٥ وما بعدها.

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أنّ هذا المنهج هو أقدم المناهج وأسبقها من الناحية التاريخيّة، إذ كانت المحاولات الأولى للتفسير تعتمد عليه في معرفة ما أثر عن رسول الله ﷺ من قرآن وسنّة.

٢-أسس المنهج النقليّ:

يقوم هذا المنهج على مجموعة من الأسس العامّة، لا يخرج الباحث عنها حتّى يصل إلى غايته المرجوّة. ويمكن تلخيص هذه الأسس فيما يلي:

أ- إثبات صدور النصّ عن قائله المنسوب إليه:

بمعنى التأكّد من صحّة صدوره عنه، فلا يمكن الاعتماد على الكتب أو الروايات التي لم يتمّ التأكّد من صدورها عن صاحبها.

ويُعتمد عادة في هذا المجال على صحّة المضمون في نفسه، كما لو كان موافقًا لظاهر الكتاب الكريم، أو بطلانه في نفسه، كما لو كان معارضًا لأحكام العقل القطعيّة، كما يعتمد أيضًا على القرائن الظنّيّة النافعة في تحقيق هذا الأمر، كعلم الرجال وأصول الفقه، واللغة، والأدب، والتاريخ.

ب- التحقّق من سلامة النّصّ من التحريف:

بمعنى التأكّد من أنّ النّصّ لم يدخله التحريف أو التصحيف أو الزيادة أو النقصان، أو أيّ شي يمكن أن يغيّر معناه، ويحرّفه عن المراد الأصليّ الذي أراده صاحبه. فنثبت بذلك أنّه لا يزال على صورته الأولى كما قاله قائله، وذلك يحصل عند وجود احتمال عقلائيّ معتدّ به على وجود تغييرٍ ما في النّصّ، فيستلزم تدقيق النّظر وتمحيصه للخروج بنتيجةٍ يُطمأنّ إليها.

ت- دراسة متن النّصّ:

وذلك بالرجوع إلى الوسائل والأدوات المقرّرة في هذا المجال، كاللغة، والأدب، وتاريخ صدور النّصّ، وملابسات صدوره، وجهة الصدور، وفي العلوم الإسلاميّة هناك الكثير من الضوابط الأخرى في استكشاف دلالات النصّ:كموافقة الكتاب وعدم مخالفة أحكام العقل القطعيّة، وغيرها من الضوابط التي نُقِّحت في علم التفسير، وأصول الفقه، ومناهج الاستنباط

ث- حجّيّة الدلالة:

لا نكتفي في العلوم الإسلامية بدراسة متن النصّ واستكناه مدلوله، بل لا بدّ من إحراز أنّ هذا الاستظهار أو المعنى الذي أدركناه يجوز التعويل عليه والاستناد إليه، وأنّه مبرئ لذمّة المكلّف إذا اعتمد عليه في فهم نصوص الأحكام مثلًا من حرمة ووجوب، وهذا ما نسمّيه (بالحجّيّة).

المطلب الأوّل: كتاب الله

لّما كان المنهج النقليّ في العلوم الإسلاميّة يتعلّق بمصدرين أساسين، هما: الكتاب والسنّة، لذلك سنعالج خطوات هذا المنهج في دراسة النصّ القرآنّي أوّلًا، وفي دراسة الروايات ثانيًا. وفي هذا المطلب، نتناول المصدر الأوّل، وهو القرآن الكريم، وتقع دراسة هذا المصدر من خلال الأسس الثلاثة المذكورة سابقًا للمنهج النقليّ. (إثبات الصدور، نفي التحريف، الدلالة والحجّيّة).

وفي المطلب اللّاحق، نتناول هذه العناوين في المصدر الثاني: الروايات.

أوّلًا- تأكيد تواتر القرآن وقطعيّة صدوره

١- دفع شبهة عدم قطعيّة الصدور

من الضرورات التي أجمع عليها المسلمون، إلّا من شذّ، تواتر القرآن الكريم، وأنّه قطعيّ الصدور؛ ولذلك نعتبر أنّ النقاش في صحّة القرآن جهد العاجز، ولكن الضرورة المنهجيّة تقتضي الإشارة إلى بعض الطوائف من الذين أثاروا هذه المسألة والردّ الموجز عليهم.

فبعض المعارضين للقرآن ذكر شبهة مُفادها أنّ القرآن الكريم خبر آحاد، لا يفيد إلّا الظنّ، شأنه في ذلك شأن بقيّة الكتب السماويّة الأخرى، فلا مزيّة له عليها، ولا عصمة له في الحفظ من التحريف.

ويُجيب علماء المسلمين عادة على هذه الشبهة بجوابين:

الأوّل: إنّ تواتر القرآن ثابتٌ لدى المسلمين بالضرورة، فلم يناقش في ذلك أحد من علمائهم، إلّا من شكّ منهم بالبديهيّات؛ وذلك لما هو معلوم بالنقل الشهير لدى الجميع بأنّ حفظة القرآن من الرّعيل الأوّل، كانوا يُعدّون بالعشرات، بل بالمئات، من أعيان الصحابة، وأنّهم كانوا يتلونه ويروون ما يحفظونه إلى من لم يسمعه، فيرويه عنهم الثقات من التابعين بأعداد كبيرة، وهم بدورهم يروونه لآخرين (تابعي التابعين) وهكذا.

وكشاهد على ذلك ننقل ما رواه البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك، أنّه قُتل منهم (أي من حفظة القرآن) يوم أحد سبعون، ويوم بئر معونة سبعون، ويوم اليمامة سبعون. قال وكان بئر معونة على عهد رسول الله ﷺ ويوم اليمامة على عهد أبي بكر يوم مسيلمة الكذاب[١].

---

[١] بن اسماعيل، محمد، صحيح البخاري، ج٥، ص٣٨.

ولا يبعد أن يكون العدد هنا لمجرّد بيان الكثرة، على طريقة: ﴿**اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ**﴾ (**التوبة، ٨٠**). وعليه، لا يحتاج إثبات التواتر إلى هذا العدد الكبير من الحفّاظ، إن قلنا بأنّ كلّ واحد منهم كان يحفظ القرآن كلّه. نعم، لو كان بعض الحفّاظ يحفظون بعضه وكان بعض آخر يحفظ البقيّة، بحيث يكون هناك تلفيق، فعندها سنحتاج إلى اجتماع عدد منهم على حفظ كلّ سورة؛ إذ من المعلوم أنّ القطع لا يحصل بخبر الواحد غير المعصوم ولا بالبيّنة الشرعيّة.

وبهذا المضمون الوارد في البخاري أو ما يقرب منه في كثير من الروايات الواردة في كتب الحديث، فإنّ عدد الصحابة كان كبيرًا يُقدّر بالآلاف، بل بعشرات الآلاف. ويكفي أن يحفظ واحد بالألف منهم القرآن كلّه حتى يكون متواترًا؛ إذ التواتر قد يحصل برواية عشرة ثقات فما فوق، فكيف وقد كان القرآن محلّ اهتمامهم ومورد تفاضلهم ومجال تسابقهم.

نعم، قد لا يكون الجميع حافظًا للقرآن كلّه، ولكن يكفي أن يُحفظ المجموع على نحو التلفيق، بحيث يحفظ جماعة من الصحابة بعضَ الكتاب، ويحفظ الآخرون أبعاضه الأخرى، كما أسلفنا.

ولا يقال: هذا ينافي ما رواه البخاريّ عن قتادة قال: «سألت أنس بن مالك رضي الله عنه: من جمع القرآن على عهد النبيّ صلى الله عليه وآله؟ قال: أربعة كلهم من الأنصار: أُبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد، ونحن ورثناه»[١].

فإنّه يُقال: هذا الخبر لا يدلّ على انحصار الجامعين للقرآن بهؤلاء الأربعة، إلّا بناء على القول بمفهوم العدد، وهو مفهوم مرفوض لدى علماء الأصول، كيف وليس فيهم عليّ بن أبي طالب، الذي يُقطع بأنّه كان حافظًا للقرآن كلّه، وأنّه قام

[١] بن اسماعيل، محمد، صحيح البخاري، ج٥، ص٣٨.

بجمعه على حياة النبيّ ﷺ، كما أنّ الرواية لم تذكر ابن مسعود وابن عباس ولا غيرهما من مشاهير حملة القرآن.

الثاني: على فرض التنزّل عن دعوى التواتر، وافتراض أنّه نُقل إلينا بخبر الواحد، فإنّ احتفافه بالقرائن الكثيرة يجعله قطعيَّ الصّدور، كما هو الحال في أيّ حادثة أخبر عنها الثّقة، واحتفّ خبره بالقرائن المفيدة للقطع.

فهناك مجموعة من الأشخاص ثبت لنا بالتواتر ورعهم، وصدقهم، وعلمهم، ووعيهم، واستقامتهم، بما لا يناقش به أحد من المسلمين وغير المسلمين، كعليّ بن أبي طالب، وعمّار بن ياسر، والمقداد، وسلمان، وأبي ذر الغفاري، وغيرهم كثيرون، ممن كان معاصرًا للنبيّ ﷺ الذي كان يتلو هذه الآيات أمامهم وأمام غيرهم. وقد استمرّ هؤلاء كلّهم في التعامل مع القرآن بأكمله على أنّه كتاب الله الذي جاء به محمّد بن عبد الله من عند الله تعالى، ويحتجّون به، ويستدلّون بآياته، ويأتمّون بتشريعاته، ولم يكن ينكر عليهم أحد من الناس ذلك.

وفي معركة صفّين، تحاكم المسلمون كلّهم إلى القرآن الكريم، حينما رفع أصحاب معاوية المصاحف على الرماح، وحصلت الحكومة المعروفة، وناقش الكثيرون بأسماء الحَكمين، وسيرتهما وجدوى الحكومة، بل ناقش الخوارج في إيمان عليّ وإيمان معاوية، ولكن لم يناقش أحد من أولئك المسلمين الذين كان عددهم يربو على مئة ألف في أصل نسبة القرآن إلى النبيّ ﷺ، بل إنّ مجرّد تحاكمهم إليه يعني الإقرار التامّ بأنّه كتاب الله الذي يحكم بين المتخاصمين.

وبالتالي، لا نحتاج إلى قرائن أكثر من هذه لتطمئنّ النفوس بنسبة الكتاب إلى صاحبه. ومن لا يكفيه هذا لا يكفيه شيء لأنّه معاند.

وثمّة دليل ثالث مبنيّ على طريقة مذهب أهل البيت بالخصوص، بناء على القول بعصمة الأئمّة عليهم السلام بدليل العقل، وهو ما قرّره الأصوليّون في

بحوثهم، ومفاده أنّ سيرة المتشرّعة قائمة على تواتر القرآن الكريم، فالمتشرّعة الذين كانوا يحيطون بالإمام المعصوم في زمن كلّ الأئمّة، وعلى مدى قرابة ثلاثمئة سنة، كانوا يعملون بهذا القرآن المنقول إلينا، ويستدلّون به، ويحتجّون على بعضهم بآياته، وكان الإمام عليه السلام، يعلم بكلّ ذلك، ولا ينهاهم عنه، بل يقوم هو بالاستدلال به مثلهم، ما يعني إمضاءه وليس مجرّد عدم اعتراضه، وهو ما يفيد اليقين برضاه بفعلهم، وبالتالي بتأكيد صدوره وقطعيّته.

وهذا الدليل يفيد أيضًا في نفي التحريف عن القرآن عند الشيعة الإماميّة، وردّ الروايات الزاعمة لذلك.

٢- دفع شبهات القرآنيّين والقرآنيّين الجدد والأخباريّين

يمكن أن نتحدّث عن معنيين للسنّة: السنّة الحقيقيّة، وهي كلام المعصوم وفعله وتقريره. والسنّة المنقولة، وهي الروايات التي تنقل لنا السنّة الحقيقيّة.

ويُراد بالقرآنيّين هنا مَن رفض السنّة بالمعنى الأوّل، ولو رفضًا جزئيًّا، ويُراد بالقرآنيّين الجدد من رفضها بالمعنى الثاني.

وحيث لا سبيل اليوم للوصول إلى السُّنة الأولى سوى الروايات، وهي مرفوضة عند القرآنيّين الجدد، فقد أنكروا عمليًّا السُّنة بالمعنى الأوّل، واعتمدوا القرآن كمصدر أساسيّ، فعُرفوا بالقرآنيّين الجدد لتمييزهم عن السابقين.

وأمّا الأخباريّون، فقد ذهبوا إلى ضرورة فهم القرآن عن طريق الروايات التفسيريّة حصرًا؛ إذ القرآن لا يفهمه إلّا من خُوطب به.

وفيما يلي نعرض لهذه الفرق الثلاث:

أ- القرآنيّون

هم الذين اكتفوا بالقرآن عن السنّة الحقيقيّة، وقد كان هؤلاء يعيشون عصر المعصوم وهو النبيّ ﷺ، ومع ذلك رفضوا بعض كلامه. ولعلّك لا تجد أحدًا من المسلمين الأوائل رفض كلام النبّي ﷺ بالكلّيّة، وإنّما هناك من رفض بعض كلام النبيّ لأسباب ومبرّرات يراها محقّة، وأخذ ببعضها الآخر، ولكن هذا الفعل هو الذي فتح الباب لمقولة: «حسبنا كتاب الله» و«بيننا وبينكم كتاب الله». فتمسّك بها كلّ من لا يعجبه قولٌ قاله النبيّ ﷺ.

ولا يخفى أنّ دعوى القرآنيّين، بمعنى الرافضين للسنّة الحقيقيّة، باطلة تناقض نفسها؛ لأنّ القرآن يفرض عليهم الرجوع إلى النبيّ ﷺ، وأنّ رفض كلامه يعني رفض القرآن، وإن قالوا بلسانهم إنّهم يكتفون به. فالقرآن يُصرّح بلزوم رجوع الناس في فهم معاني الآيات المتشابهة وتلك التي تحتاج إلى التفسير والشرح والبيان، وفي كلّ ما لم يتعرّض له القرآن من تفصيل وأحكام قد تحتاج إليها الأمّة، إلى رسول الله ﷺ؛ إذ هو المعلّم الأوّل للقرآن، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ **وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** ﴾(النحل، ٦٤)، ويقول جل وعلا: ﴿**ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾(الحشر، ٧)، وقال أيضًا: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ**﴾(النساء، ١٠٥).

والمنقول في كتب التاريخ أنّ أوّل من نادى بالاستغناء عن السنّة النبويّة الشريفة ونبذها، ولو بشكلٍ جزئيٍّ، ودعا إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم وصرَّح بذلك، هو الخليفة عمر بن الخطّاب، وكان ذلك عندما أراد النبيّ ﷺ كتابة منشور مهمّ جدًّا يكون آمانًا من ضلال أمّته، فعارضه وزعم أنّه يهجر. قال البخاري: سمع سعيد بن جبير سمع ابن عبّاس رضي الله عنهما يقول يوم الخميس وما يوم الخميس، ثمّ بكى حتّى بلّ دمعه الحصى. قلت: يا ابن عبّاس ما يوم الخميس؟ قال: اشتدّ برسول الله صلّى الله عليه وسلّم وجعه، فقال: ائتوني بكتف أكتب لكم كتابًا لا تضلّوا

بعده أبدًا، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبيّ تنازع، فقالوا: ما له أهجر! استفهموه[١]؟

إنّ رفض بعض أقوال النبيّ ﷺ، مهما كان الداعي، يُعدّ بدايةً لرفض السنّة عمومًا، ويفتح الباب أمام من يرغب في التشكيك في كلّ ما قاله النبيّ ﷺ.

والذي يظهر من مسند أحمد أنّ قومًا من قريش كانوا يحملون فكرة رفض كلام النبيّ ﷺ قبل عمر بن الخطّاب، وكانوا يعملون بها ويدعون للعمل بها. روى أحمد في مسنده عن عبد الله بن عمرو قال: كنت أكتب كلّ شيء أسمعه من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أريد حفظه، فنهتني قريش، فقالوا: إنّك تكتب كلّ شيء تسمعه من رسول الله صّلى الله عليه وسلّم، ورسول الله صلّى الله عليه وسلّم بشر يتكلّم في الغضب والرضى. فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال: اكتب فوالذي نفسي بيده، ما خرج منّي إلّا حقّ[٢].

وهذا ما يفسّر تجرّؤ أبي بكر على رفضها بعد ارتحال النبيّ ﷺ، فمنع من تدوين السنّة النبويّة اكتفاءً بالقرآن بحجّة الوقاية من حصول الاختلاف، بل منع من تحديث الناس بأحاديث الرسول ﷺ.

جاء في تذكرة الحفاظ: إنّ الصدّيق جمع الناس بعد وفاة نبيّهم فقال: إنّكم تحدّثون عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشدّ اختلافًا، فلا تحدّثوا عن رسول الله شيئًا، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلّوا حلاله وحرّموا حرامه[٣].

وروى الذهبيّ عن عائشة أنّها قالت: جمع أبي الحديث عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وكانت خمسمئة حديث. فبات ليلته يتقلّب كثيرًا،

---

[١] بن اسماعيل، محمد، م.س، ج٤، ص ٦٦.

[٢] مسند أحمد، ج٢، ص١٧٢.

[٣] الذهبيّ، تذكرة الحفّاظ، ج١، ص٣.

قالت: فغمّني. فقلت: أتتقلّب لشكوى أو لشيء بلغك؟ فلمّا أصبح قال: أي بنيّة، هلمّي الأحاديث التي عندك. فجئته بها، فدعا بنار فحرَّقها، فقلت لمَ أحرقتها؟ قال: خشيت أن أموت وهي عندي، فيكون فيها أحاديث عن رجل قد ائتمنته ووثقت به، ولم يكن كما حدّثني، فأكون قد نقلت ذاك[١].
أقول: إن كان يخاف خيانة من حدَّثه عن النبيّ ﷺ، فلمَ أحرق الروايات التي حدّث هو بها عمّا سمعه من النبيّ ﷺ مباشرة؟ أو لماذا لم يدوّنها ويبثّها بين الناس؟.

وحين تولّى عمر الخلافة سار على نهج أبي بكر، ومنع من تدوين السنّة، ووافقه على ذلك بعض الصحابة. لكن عامّة الصحابة الكبار خالفوه بشدّة، وعارضوه قولًا وعملًا، ثمّ إنّ أولئك القلّة من الصحابة المانعة من تدوين الحديث، عادوا شيئًا فشيئًا يكتبون الحديث بعد تلك الفترة. ولم ينقل عن عثمان في فترة خلافته المنع من تدوين السنّة وروايتها والاستدلال بها.

ب- القرآنيّون الجدد

وهم الذين رفضوا السنّة بمعناها الثاني، أي السنّة الناقلة لكلام النبيّ ﷺ، وذلك بدعوى أنّ الروايات والأحاديث المنقولة عن السّلف تزعم أنّ النبيّ يفعل أشياء، ويقول أمورًا لا يمكن لهم القبول بها، فأدّى ذلك إلى رفضها عمليًّا، وقد صرّح بعضهم برفضها. وأبرز ما دعاهم إلى ذلك ما وجدوه في كتب الحديث من خلط وكذب وتناقض.

فالقرآنيّون الجدد لا يصرّحون بالاعتراض على قول النبيّ ﷺ كسنّة حقيقيّة، وإن فرّق بعضهم بين النبيّ والرسول، فقبلوا بأوامر الرسول دون النبيّ، وإنّما يعترضون على كتب الحديث وأئمّته الناقلين للسنّة الحقيقيّة، والذين يثبتون في كتبهم ما لا يمكن القبول به، فرفضوها كلّها، ودعوا إلى الاعتماد على القرآن فقط.

---

[١] الذهبيّ،م.ن.

وشنّوا حملاتٍ قاسيةً على كتب الصّحاح الستّة. وأعانهم على ذلك ما يوجد في كثير من هذه الكتب من ترّهات وأقاويل لا يمكن صدورها عن عاقل، فضلًا عن نبيّ[١].

ت- الأخباريّون

وقد اعتمد الأخباريّون الشيعة، على الحديث الوارد عن الأئمّة والاكتفاء به عن القرآن الكريم؛ بحجّة أنّ القرآن لا يُفهم إلّا من خلالهم؛ لأنّهم هم المخاطبون به.

قال المحدّث الاسترآباديّ: ومن المعلوم أنّ حال الكتاب والحديث النبويّ لا يُعلم إلّا من جهتهم عليهم السلام، فتعيّن الانحصار في أحاديثهم عليهم السلام[٢].

كما أنّ هذا التوجّه كان موجودًا عند إخباريّي أهل السنّة، وهم المعروفون بأهل الحديث، كأحمد بن حنبل والبخاري ومسلم النيسابوريّ وغيرهم.

فالخلاصة: القرآنيّون القدامى رفضوا سنّة النبيّ ﷺ اعتمادًا على ظاهر القرآن، والأخباريّون رفضوا ظاهر القرآن اعتمادًا على سنّة النبيّ والأئمّة عليهم السلام.

ثانيًا: سلامة القرآن من التحريف

موضوع تحريف القرآن موضوع متشعّب، وقد تعرّض له الكثير من علماء المسلمين، ويكفي في هذا المقام إثبات أنّ التواتر الذي ثبت في العنوان السابق كان تواترًا لفظيًّا، أي أنّ كلّ كلمة وردت فيه تواترت بلفظها عن النبيّ ﷺ. وأمّا تعدّد القراءات في بعض الآيات، فلا يخلّ بسلامة النصّ، ما لم يحصل منها

---

[١] كرواية البخاري عن عائشة أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم سُحر حتى كان يخيل إليه أنّه يفعل الشيء وما يفعله. ٤/ ٩١. وأنّه حاول الانتحار مرارًا، ج٨، ص٦٨. وأنّ مَن أكل ٧ تمرات من عجوة كلّ صباح لم يضرّه سمّ ولا سحر.

[٢] الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص٥٩.

تغيير مؤثّر في المعاني. ولا يصل أمر القراءات إلى هذا الحدّ إلّا نادرًا، فمثلًا: أيّ اختلاف في المعنى بين أن نقرأ بإمالة أو دون إمالة؟ أو أن نهمز أو نسقط الهمزة؟ أو أن نقول: لعلّهمْ بالتسكين أو نقول: لعلّهمُ بالضم؟ أو أن نسكت بعد آية قليلًا أو لا نسكت، وإنّما نَصِلُها بما بعدها. وغالب القراءات لا تخرج عن هذه الأمور إلّا القليل منها: يطهُرن ويتطهّرن، وأرجلَكم وأرجلِكم، وما شاكل ذلك. وقد تمّ التعرّض لبيانها ومناقشتها بما لا مجال له هنا.

ويكفينا في هذا الخصوص الاستدلال على عدم وقوع التحريف بسيرة المتشرّعة وسكوت المعصوم عنها، فهم كانوا لِمَا يقرب من ثلاثمئة سنة يعملون بهذا القرآن الذي بين أيدينا، ويستدلّون ويحتجّون به، وكذلك كان الإمام نفسه يفعل، فلو كان فيه تحريف وتغيير لَمَا قَبِل الاستدلالَ، منهم ولا منه، أحدٌ بأيّ آية منه بحجّة أنّها لم تنزل هكذا، بل على وجه آخر. ولكان هناك نقاشات مستفيضة في هذا المجال.

وأما روايات التحريف والنقصان، فقد ناقشها العديد من كبار علمائنا، ونكتفي هنا بايراد بعض عباراتهم. يقول شيخ المحدّثين الصدوق، طاب ثراه، في كتاب الاعتقادات: اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزل الله على نبيّه ﷺ هو ما بين الدفّتين وليس بأكثر من ذلك... ومن نسب إلينا أنّا نقول إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب[١].

ويقول الشيخ الطوسيّ في تفسيره: وأمّا الكلام في زيادته ونقصانه فممّا لا يليق به أيضًا؛ لأنّ الزيادة فيه مجمعٌ على بطلانها، والنقصان منه فالظاهر أيضًا من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا وهو الذي نصره المرتضى ﭬ، وهو الظاهر في الروايات، غير أنّه رُوِيَت روايات كثيره، من جهة الخاصّة والعامّة، بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع، طريقها الآحاد التي لا توجب علمًا ولا عملًا، والأولى الإعراض عنها، وترك التشاغل بها، لأنّه

[١] الصدوق، الاعتقادات في دين الإماميّة، ص٨٤.

يمكن تأويلها. ولو صحّت لما كان ذلك طعنًا على ما هو موجود بين الدفّتين، فإنّ ذلك معلوم صحّته، لا يعترضه أحد من الأمّة ولا يدفعه[١].

ويقول السيّد الخوئيّ ﷺ: وقد ادّعى الإجماع جماعة كثيرون على عدم الزيادة في القرآن، وأنّ مجموع ما بين الدفتين كلّه من القرآن. وممن ادّعى الإجماع الشيخ المفيد، والشيخ الطوسيّ، والشيخ البهائيّ، وغيرهم من الأعاظم قدس الله أسرارهم[٢].

ثالثًا: دراسة دلالات الآيات القرآنيّة:

دراسة متن النصّ، وفي المقام دراسة النصّ القرآنيّ تمثّل الخطوة الأساسيّة من خطوات هذا المنهج النقليّ الذي يستهدف أساسًا الوصول إلى مدلولات النصّ ومعانيه، وهذا أساس قامت عليه العلوم الإسلاميّة التي تدور مسائلها مدار النصّ الشرعيّ.

وسنكتفي بتحليل الضوابط العامّة لدراسة الدلالات في علمين أساسين من هذه العلوم الإسلاميّة: علم التفسير، وعلم أصول الفقه.

١- دلالات الآيات في علم التفسير

يتولّى علم التفسير الكشف عن معاني الآيات ودلالاتها، وبالتالي فهو أكثر العلوم اتصالًا باستكشاف دلالات الآيات والوصول إلى معانيها بشكل مباشر.

للتفسير أنماط مختلفة، تعمل كلّ منها على تحقيق هذا الهدف (الكشف عن الدلالات)، وأهمّها:

- تفسير المفردات: ويستهدف بيان معاني كلمات القرآن كمصنّفات غريب القرآن.

[١] الطوسّي، التبيان في تفسير القرآن، ج١، ص٣.

[٢] الخوئيّ: البيان في تفسير القرآن، ص٢٣٢.

- التفسير التجزيئيّ أو الترتيبّي: وهو على نحوين أساسيّين: الأوّل: التفسير الترتيبيّ السرديّ: وهو الذي يكتفي فيه المفسّر بعرض الآراء التفسيريّة فقط، من دون تكبّد عناء التحليل والمناقشة. والمفسّر في هذا النمط من التفسير هو مجرّد ناقل، ولا يُطلَق عليه أنّه مفسّر إلّا من باب التجوّز! والثاني: التفسير الترتيبيّ التحليليّ: وهو الذي يقوم فيه المفسّر بعرض أبرز الآراء التفسيريّة وتحليلها ومناقشتها وتقويمها، ومن ثمّ ترجيح أحدها أو الخروج برأي تفسيريّ جديد.

- التفسير الموضوعيّ

- التفسير المقارن.

ولذلك وضع علماء التفسير العديد من الأسس والقواعد التفسيريّة، ومن الطبيعيّ أن تختلف هذه القواعد والأصول التفسيريّة من نمط تفسيريّ إلى آخر، والإحاطة بها جميعًا يخرج البحث عن حدوده وأهدافه؛ ولذلك نكتفي بسرد أهمّ قواعد التفسير الموضوعيّ، والتفسير التجزيئي.

أما التفسير الموضوعي، فهو يستند إلى مسار تحكمه مجموعة من الضوابط:

- على الباحث أن يجمع كلّ الآيات التي تتمحور حول موضوع واحد، وذلك من خلال البحث عن العنوان الذي اختاره للبحث، كتزكية النفس مثلًا، ويمكنه ذلك من خلال الاعتماد على المعجم المفهرس للقرآن الكريم، حيث يبحث عن المفردة نفسها وما يرتبط بها من أفعال ومشتقّات، مثل: ويزكّيهم، زكّاها، تزكّوا، زكّى، تزكّى، يزّكّى، يتزكّى...

- جمع الآيات التي تدخل في علاقة ترادف أو تضمّن أو تقارن... مع مفردة التزكية، مثل: التطهير ﴿**تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم**﴾، التعليم ﴿**وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ**﴾، التربية، المجاهدة...

- جمع الآيات التي تدخل في علاقة تقابل مع موضوع الآيات السابقة، مثل: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾...

- استظهار معاني الآيات والكشف عن المراد الجدّي منها في ضوء قواعد النظام اللغويّ العربيّ العامّ.

- استنطاق الآيات بعضها في ضوء بعضها الآخر، والاستعانة بالآية على فهم أختها والاسترشاد بالقرآن لإدراك معاني آياته.

- العمل على معالجة التعارض البدويّ الذي قد يظهر بين الآيات في ضوء النظام اللغويّ ودراسات علم أصول الفقه... بردّ المتشابه إلى المحكم، وتقييد المطلق، وتخصيص العامّ...

- العودة إلى الروايات التفسيريّة الواردة في مقام تفسير تلك الآيات الوارد فيها عنوان التزكية مثلًا، وكذلك الروايات العامّة التي تتحدّث عن التزكية لفهم الآيات بنحو أكثر تفصيلًا في ضوء منهج النبيّ وأهل البيت عليهم السلام.

- مراجعة الآراء التفسيريّة حول الآيات المذكورة.

- مراجعة آراء العلماء فيما يتعلّق بموضوع الآية، كمراجعة آراء علماء الأخلاق المسلمين حول التزكية مثلًا.

- النّظر إلى المدارس التربويّة والأخلاقيّة المعاصرة والتجارب الفكريّة المختلفة التي تعالج الموضوع المذكور، أي التزكية، وتسلّط الضوء عليه. والقيام بعمليّة مقارنة بين النظرة القرآنيّة وبينها، أو الاستفادة من تلك المعارف البشريّة في تسليط الضّوء على بعض الجوانب المهمّة تربويًّا حول تزكية النفس.

- القيام بعمليّة ربط لكلّ تلك المفاهيم بعلاقة مفهوميّة في شبكة معنائيّة ومنظومة دلاليّة واحدة، لتكوين نظريّة قرآنيّة عامّة فيما يتعلّق بالموضوع المبحوث.

وأمّا التفسير التجزيئيّ، فقواعده وضوابطه كثيرة، وتصنّف إلى قواعد لغويّة (كالحقيقة، والمجاز، والاشتراك اللفظيّ، والتقديم والتأخير، وقاعدة التضمّن، وقاعدة الالتفات، والإضمار....)، وقواعد أصوليّة (كقواعد الأصول اللفظيّة، قاعدة العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، قاعدة المفهوم..)، وقواعد علوم القرآن (كقاعدة اختلاف القراءات، قاعدة الناسخ والمنسوخ، قاعدة الجري...).

٢- البحث عن دلالات الآيات في علم الأصول

قسّم الأصوليّون اللفظ القرآنيّ إلى نصّ وظاهر ومجمل:

فالنّصّ: مثل قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾ (المائدة، ٣)، وهو حجّة لعدم إمكان وجود معارض نقليّ له، ولإفادته العلم بإرادة المعنى المنصوص عليه. فلا يخفى أنّه من غير المعقول صدور كلام عن النبيّ وآله عليهم السلام يخالف القرآن الكريم صريحًا؛ لأنّه إن أخذنا به أبطلنا القرآن، وبالتالي أبطلنا نبوّة النبيّ، فيكون كلامه صلى الله عليه وآله مقتضيًا لعدمه، وما كان وجوده يقتضي عدمه فهو محال.

فحتّى بعض علماء السنّة الذين ناقشوا روايات العرض على الكتاب واعتبروها موضوعة، لم يقبلوا بوجود روايات مخالفة للقرآن الكريم صريحًا.

والظاهر، مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ (الأنعام، ٧٢)؛ إذ يوجد في القرآن الكريم ظهورات كثيرة، بل هي الأكثر، ومن المعلوم أنّ الظهور لا يُفيد سوى الظنّ، ولكنّه حجّة لقيام الدليل القطعيّ على حجّيّته، وهو سيرة العقلاء الممضاة صريحًا من النبيّ وسائر المعصومين عليهم السلام، فضلًا عن قيام سيرة المتشرّعة على ذلك.

والمجمل، ككلمة الصعيد في قوله تعالى: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾ (النساء، ٤٣) المردّد معناها بين التّراب ومطلق وجه الأرض، فلا بدّ من الرجوع إلى الآيات الأخرى لترجيح أحد المعاني على غيره، وإلّا فإلى الروايات الواردة عن العترة.

والمتشابه، مثل قوله تعالى: ﴿**يَدُ الله فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح، ١١٠)، فهذا النّوع من الآيات لا بدّ من إرجاعه إلى الآياتَ المحكمات من القرآن الكريم لمعرفة المراد منها، وإلا أرجع إلى المجمل.

ومباحث الألفاظ في علم الأصول هي المساحة التي خصّصها الأصوليّون لبحث دلالات الدليل اللفظيّ، ومن بينها الآيات، فهذه القواعد التي نقّحها علماء الأصول (قواعد مباحث الألفاظ) هي أساس فهم النصّ واستكشاف دلالاته، خاصّة على المستوى التكليفيّ؛ لأنّ علم الأصول يتوجّه أساسًا لتقعيد قواعد الاستنباط للأحكام الشرعيّة، وبالتالي فدراساته تتمركز على آيات الأحكام، دون سائر الآيات التي تتعلّق بموضوعات العقيدة والتاريخ والسنن الكونيّة والأخلاق العامّة، والمقاصد العامّة للدين والتشريع، ومن ذلك دلالة الأمر والنهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والمفاهيم...

كما يُستفاد من قواعد الجمع العرفيّ في تحديد دلالات بعض الآيات إذا تعارضت مع آيات أخرى.

المطلب الثاني: سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله

السنّة في اللغة: الطريقة، والسيرة، حسنةً كانت أم قبيحة. روى الشيخ المفيد عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: من سنَّ سنَّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سنَّ سنَّة سيّئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة[١].

والسنّة في اصطلاح الأصوليّين: ما صدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله، غير القرآن الكريم من قول أو فعل أو تقرير[٢].

وتشمل السنّة بهذا المعنى ما ورد عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام بذات الدليل، فما ينقله المعصومون هو قول النبيّ وفعله وتقريره، سواء أكان بعبارتهم مع المحافظة على المعنى، أم بنصّ عبارته صلى الله عليه وآله كما في كثير من رواياتهم.

وقد اتّفقت كلمة علماء المسلمين على أنّ السنّة الصحيحة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلاميّ، وأصلٌ أساسٌ من أصول الاستدلال والاستنباط، ومنزلتها تلي منزلة القرآن، ويجب اتّباعها كما يجب اتّباع القرآن الكريم.

وقد تقدّم عند الحديث عن القرآنيّين الجدد أنّ السنّة بالمعنى المصطلح مفهوم له معنيان: السنّة الحقيقيّة، وهي كلام المعصوم وفعله وتقريره. والسنّة المنقولة، وهي الروايات التي تنقل لنا السنّة الحقيقيّة.

والسنّة التي هي حجّة، وتعضد القرآن الكريم، هي السنّة الحقيقيّة؛ لأنّها كلام المعصوم. وما دور السنّة المنقولة إلّا إثبات السنّة الحقيقيّة وصولًا إلى الحجّة والمستند. ولا كلام لنا في حجيّة السنّة الحقيقيّة؛ لأنّ الآيات القرآنيّة أثبتتها، وقد تقدّم الكلام عن تواتر القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ (الحشر، ٧)، ومن خلال الإطلاق المدلول عليه بكلمة «ما» نفهم حجيّة كلّ ما يصدر عن الرسول صلى الله عليه وآله.

---

[١] المفيد، الفصول المختارة، ص ١٣٦؛ المفيد، الاختصاص، ص٢٥١.

[٢] راجع مثلاً: البهائي، زبدة الأصول، ص٨٧؛ السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، ج١، ص٨٦.

وقال عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء، ٥٩) فعلى الرّغم من أنّ الطاعة مختصّة بالأوامر والنواهي، إلّا أنّ وجوب الرجوع إلى الرسول في كلّ ما يتنازع فيه الناس يدلّ على ضرورة الأخذ بكلّ ما يقوله. وقال أيضًا: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (النساء، ٨٠).

أمّا السنّة المنقولة، فهي التي يدور عنها البحث والنقض والإبرام، ويجري البحث هنا حول طرق إثبات صحّتها.

أوّلًا: طرق إثبات السنّة

في هذا الصدد، ذُكر مسلكان أساسيّان في إثبات صدور السنّة عن المعصوم، نعرض لهما فيما يلي:

١- المسلك الأوّل: المسلك المضمونيّ

وهو المسلك القائم على النّظر في مضمون الرواية الناقلة لكلام المعصوم عليه السلام، فإنْ ثبت من خلاله أنّها صادرةٌ عن المعصوم بنحوٍ مؤكّدٍ أُخذ بها، كما لو كانت موافقة للقرآن الكريم، وإلّا طُرحت. فقد جاء في أصول الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: أيّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته. وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله[١].

أمّا الروايات المشتملة على الأحكام الفقهيّة، فالقرآن الكريم هو المصدر الأساس الذي ينبغي الاعتماد عليه فيها. ولا يكون ذلك في حال تعارض الروايات فقط، كما صار إليه المسلك السنديّ الآتي ذكره، بل في كلّ حال ولو ابتداءً. فإن كانت الرواية مخالفة للكتاب من جهة منافاتها للثوابت القرآنيّة أو لروح القرآن تمّ

[١] الكلينيّ، الكافي، ج١، ص ٦٩.

طرحها، وأمّا في حالة عدم المخالفة له، بأن كان من الممكن الجمع بينها وبينه بنحو من الأنحاء، فإن كانت الرواية قطعيّة بسبب التواتر أو القرائن المفيدة للوثوق والاطمئنان بالصدور أخذ بها، وإلّا طُرحت.

ويظهر أنّ هذا المسلك يختلف عن المسلكين القرآنيّين السابقين، القديم والجديد، ولا يرفض السنّة بأيٍّ من معنييها إلّا بمقدار ما يرفضها القرآن الكريم. ولكن، يرد عليه أنّه يخالف العلم الإجماليّ بوجود أحكام إلزاميّة في الروايات التي لم يثبت موافقة القرآن لها، إمّا لسكوته عمّا تعرّضت له من مضامين، وإمّا لمخالفتها لعموماته وإطلاقاته الظاهريّة.

أمّا في غير الأحكام الشرعيّة الفقهيّة، فلا حجّيّة لخبر الواحد، وإن كان عدلًا أو ثقة، حتّى يقترن بما يفيد اليقين أو الاطمئنان؛ وذلك لأنّ الحجّيّة للخبر مجعولة من قبل الشارع، على القول بها، فلا بدّ أن يكون لها أثرٌ شرعيٌّ كما في الأحكام الفقهيّة. وأمّا الأمور التاريخيّة والعلميّة وحتّى التفسيريّة، فليس لها ذلك الأثر حتّى يتمّ جعلها من قبلهم عليهم السلام. قال الطباطبائيّ في تفسيره: «إنّ روايات التفسير إذا كانت آحادًا لا حجيّة لها إلّا ما وافق مضامين الآيات بقدر ما يوافقها على ما بُيّن في فنّ الأصول، فإنّ الحجّيّة الشرعيّة تدور مدار الآثار الشرعيّة المترتّبة فتنحصر في الأحكام الشرعيّة، وأمّا ما وراءها كالروايات الواردة في القصص والتفسير الخالي عن الحكم الشرعيّ، فلا حجيّة شرعيّة فيها»[١].

وفي المحصّل، إنّ الحديث الشريف يُعرض على القرآن أوّلًا، أي بلا حاجة إلى وقوع التعارض بين الروايات، فإن خالف نصَّه أو ظاهرَه دون إمكانيّة الجمع العرفيّ يسقط الحديث من رأس، وإن كان صحيحًا سندًا، ويبحث عن حديث غير معارض للقرآن.

فإن لم يكن في القرآن نصّ ولا ظاهر يخالفه، فلا مانع من العمل به وإن كان

[١] الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج٩، ص٢١١.

ضعيف السند، ولكن بشرط أن تؤيّده القرائن. والقرائن النافعة في هذا المضمار هي عبارة عن:

- عدم الحديث المعارض.

- الشهرة الروائيّة.

- عمل الأصحاب بمضمونه.

لأنّ هذه القرائن قد توجب الوثوق بالمضمون، خصوصًا مع اجتماعها. وفي حال لم يتوفّر شيء من ذلك، حينئذ يُلجأ إلى السند، فيؤخذ بالروايات الصحيحة أو الموثّقة، ويطبّق حينها سائر مفردات المسلك السنديّ، بمعنى أنّه لا تصل النوبة إلى المسلك السنديّ إلّا عند فقدان كلّ السّبل السابقة، وهو قد لا يحصل أبدًا، وإن حصل فنادرًا. وأمّا في حال كونها موافقة لصريح القرآن أو لظاهره، فلا ريب من إمكان الاعتماد عليها؛ لأنّ ذلك اعتماد على القرآن، كما لا يخفى.

٢- المسلك الثاني: المسلك السنديّ

وهو، بحسب ما يفهم من مجموع كلمات علماء الأصول، المسلك الذي يقدّم السند على المضمون، فيبحث في صحّته لإثبات الصدور أوّلًا، فإن ثبت انتقل الكلام إلى المضمون، وتمّ التّعامل معه وفقًا لقواعد محدّدة نَجِدُ بيانها في أصول الفقه، فيؤخذ بظاهره ونصّه ما لم يكن هناك معارضة مع خبر آخر. وفي حال المعارضة، يتمّ إعمال المرجّحات الواردة في روايات المعصومين، والتي منها مخالفة العامّة وموافقة الكتاب. فلا يُصار إلى عرض المضمون على القرآن إلّا بعد حصول المعارضة بين الروايات المحكوم بصدورها عنهم عليهم السلام. ولهذا المسلك طريقان:

أ- الطريق الأوّل: الاعتماد على الروايات المقطوع صدورها عن المعصوم فقط

هو طريق الكثير من قدماء علماء الشيعة، ويركّز على ضرورة قطعيّة السند ليثبت بذلك المضمون. وخلاصته، لزوم تحصيل العلم والقطع بصدور الرواية عن المعصوم. وبذلك تصبح السنّة الناقلة مساوية للسنة الحقيقيّة، فلا يبقى كلام في الحجيّة، وبذلك ينسدّ باب التشكيك بما يُثبت السنّة.

وقد اعتمد العديد من علمائنا المتقدّمين على هذا الطريق، وعملوا به ودعوا إليه، ولم يقبلوا بالأخذ بخبر الواحد وإن كان ثقة؛ لأنّه لا يفيد علمًا ولا عملًا. فمن المسلّم به أن أقصى ما يُفيده خبر الثقة هو الظنّ. والأصل في الظنون عدم الحجيّة إلّا ما ثبتت حجّيّته وإمكان الاعتماد عليه بطريق قطعيّ.

قال الشيخ الأنصاريّ: «فالمحكيّ عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسيّ وابن إدريس قدس الله أسرارهم: المنع»[١]. أي المنع من العمل بخبر الثقة الواحد غير القطعيّ. وقال السيّد المرتضى: «والوجه المعتمد في إضافة الخطاب إلى الله تعالى، أن يشهد الرسول المؤيّد بالمعجزة المقطوع على صحّة نبوّته وصدقه، بأنّ ذلك الكلام من كلامه تعالى، فيقطع العلم ويزول الريب، كما فعل نبيّنا ﷺ بسور القرآن. وأمّا الطريق إلى معرفة خطاب الرسول ﷺ والإمام عليه السلام، فقد يكون بالمشافهة لمن يشهدهما، ويعلم ضرورة إضافة الخطاب إليهما. ومن نأى عنهما فطريقه إلى هذه المعرفة الخبر المتواتر الذي يفضي إلى العلم[٢].

وحيث إنّ الاطمئنان بأنّ مضمون الرواية صادرٌ عن المعصوم هو قطع عرفيّ وإن لم يكن قطعًا منطقيًا، فيمكن اعتماده أيضًا، وهو المراد بقولهم «موثوق الصدور عن المعصوم»، فإنّ صدور الحديث عن المعصوم يلازم صدق مضمونه.

---

[١] الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج١، ص ٢٤٠.

[٢] الشريف المرتضى، رسائل، ج١، ص١١.

وليس تعدّد القرائن واختلافها مهمًّا ما دام الهدف هو الوصول إلى العلم والقطع، فإن تمّ الوصول إليه فهو حجّة بأيّ قرينة من تلك القرائن.

ولكن، يمكن أن يُقال إنّ هذا المسلك مسلكٌ ضيّق نسبيًّا، وقد لا يفضي إلى تلك السّعة في الأحكام التي نجدها في الطريق الثاني الآتي ذكره؛ مما يفوّت على الناس الكثير من المعارف التي هم بأمسّ الحاجة إليها، والتي نقطع على نحو العلم الإجماليّ بوجود أحكام شرعيّة إلزاميّة في الروايات التي لم يثبت تواترها ولم تفضِ إلى اليقين. فلماذا لا نبحث عن وسيلة توصلنا إلى تلك الأحكام؟

ب- الطريق الثاني: الاعتماد على خبر الواحد الثقة

كانت الروايات الناقلة للسنّة في القرون الثلاث الأولى من الهجرة إمّا مقبولة أو مطروحة. أي كان التقسيم ثنائيًّا. والظاهر أنّ المراد من المقبول هو المطمأَن إليه والموثوق بصدوره عن المعصوم، والمطروح خلافه كما تقدّم في الطريق الأوّل. أمّا خبر الواحد الذي لا يفيد أكثر من الظنّ بالصدور، فلم يكن معروفًا عندهم بهذا النحو المعروف عندنا اليوم.

ومن ثمّ تغيّر تقسيم الحديث، فذهب علماء الحديث من أهل السنّة إلى تقسيم ثلاثيّ: ضعيف، وحسن، وصحيح، بحسب وثاقة الراوي، فكان الصحيح عندهم ما كان روّاته كلّهم ثقات. فتغيَّر بذلك معنى الصحيح من موثوق الصدور إلى خبر الثقة، وأضيف الخبر الحسن الذي يعني خبر الواحد الممدوح وإن لم يرد فيه توثيق.

وأمّا الشيعة، فقد جعلوا الخبر الصحيح هو ما كان كلّ روّاته عدولًا، أي شيعة إماميّة، واعتبروا خبر غيرهم ممن ورد فيهم توثيق من علماء الجرح والتعديل «خبر ثقة»، فصارت الأقسام أربعة: صحيح، وموثّق، وحسن، وضعيف. وأوّل من اعتمد التقسيم الرباعيّ للحديث، فأضاف الموثّق، هو أحمد بن طاووس الحلّيّ (٦٧٧هـ)، وتبعه تلميذه العلّامة، فاعتبر الموثّق هو ما كان روّاته من الثقات، وأمّا الصحيح فهو ما كان روّاته كلّهم إماميّة ثقات.

قال السيّد محسن الأمين عن أحمد بن طاووس الحلّيّ: «وكان مجتهدًا واسع العلم إمامًا في الفقه والأصول والأدب والرجال، ومن أورع فضلاء أهل زمانه وأتقنهم وأثبتهم وأجلّهم، وهو أوّل من قسّم الأخبار من الإماميّة إلى أقسامها الأربعة المشهورة: الصحيح والموثوق والحسن والضعيف. واقتفى أثره في ذلك تلميذه العلّامة وسائر من تأخّر عنه من المجتهدين إلى اليوم»[١].

وخلاصة الكلام في هذا المسلك، كونه قائمًا على فكرة النّظر إلى سند الرواية قبل البحث في مضمونها، فإن كان الرواة ثقاتٍ، أي مشهودًا لهم بالوثاقة من قبل علماء الرجال، كالطوسي، والكشّيّ، والنجاشيّ، وأمثالهم، وعدم كذبهم في الرواية، يُنظر حينها في المضمون، وإلّا تطرح الرواية بغضّ النّظر عن مضمونها. اللّهم إلّا إذا ثبت مضمونها بطريق آخر.

وقد يشكل في حجيّة خبر الواحد الثقة إذا ورد عن المعصومين عليهم السلام في تفسير القرآن الكريم؛ لأنّ معنى حجّيّة خبر الواحد الثقة أو حجّيّة غيره من الأدلّة الظنّيّة، هو وجوب ترتيب الآثار عليه عملًا في حال الجهل بالواقع، كما تترتّب على الواقع لو قطع به، وهذا المعنى لا يتحقّق إلّا إذا كان مؤدّى الخبر حكمًا شرعيًّا، أو موضوعًا قد رتّب الشارع عليه حكمًا شرعيًّا، وهذا الشرط قد لا يوجد في خبر الواحد الذي يروى عن المعصومين في التفسير. ولكن هذا الإشكال مردود كما عند السيّد الخوئي الذي أوضح في مباحث «علم الأصول» أنّ معنى الحجّيّة في الأمارة الناظرة إلى الواقع هو جعلها علمًا تعبّديًّا في حكم الشارع، فيكون الطريق المعتبر فردًا من أفراد العلم، ولكنّه فرد تعبديّ لا وجدانيّ. فيترتّب عليه كلّما يترتّب على القطع من الآثار، فيصحّ الإخبار على طبقه كما يصحّ أن يخبر على طبق العلم الوجدانيّ، ولا يكون من القول بغير علم.

---

[١] الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج٣، ص١٩٠.

غير أنّ العمل بالخبر الموثوق به، يجب أن يكون جامعًا لشرائط الحجّيّة، ومنها أن لا يكون الخبر مقطوع الكذب، فإنّ مقطوع الكذب لا يعقل أن يشمله دليل الحجّيّة والتعبّد، وعلى ذلك فالأخبار التي تكون مخالفة للإجماع، أو للسنّة القطعيّة، أو الكتاب، أو الحكم العقليّ الصحيح، لا تكون حجّةً قطعًا، وإن استجمعت بقية الشرائط المعتبرة في الحجّيّة، ولا فرق في ذلك بين الأخبار المتكفّلة لبيان الحكم الشرعيّ وغيرها[١].

٣-اختلاف مناهج التوثيق

يأخذ علماء الشيعة بأخبار أهل السنّة إن كان روّاتها ثقات عندهم، كالسكونيّ مثلًا، وأمّا من كان ثقة عند أهل السنّة وغير ثقة عندهم فلا يأخذون بروايته. وأمّا أهل السنّة، فلا يأخذون بالخبر الذي يرويه الشيعيّ وإن كان ثقةً عندهم، إلّا ما كان مرويًّا أيضًا من طرقهم، فيرفضون ما تفرّد به الراوي الشيعيّ وإن كان مشهودًا له عندهم بعدم الكذب. فهم مثلًا يمدحون جابر بن عبدالله الجعفيّ بأنّه صادق، ولكنّهم يضيفون قيدًا وهو أنّه لا يترضّى على الصحابة حين يرد ذكرهم. لذلك لا يأخذ بعض علمائهم بحديثه. قال الذهبيّ عن الحاكم النيسابوريّ: «قال ابن طاهر سألت أبا إسماعيل الأنصاري عن الحاكم، فقال: ثقة في الحديث رافضيّ خبيث»[٢]. وكم من راوٍ ثقة تمّ ترك حديثه؛ بادعاء أنّه «رافضّي خبيث».

وأمّا اختلاف مناهج التوثيق لدى الشيعة، فلم تكن طريقة الشيعة في الأخذ بخبر الثقة طريقة واحدة مجمعًا عليها، بل اختلفوا في ذلك، حيث عدّ الأخباريّون منهم كلّ الروايات مشهودًا بوثاقتها من قبل راويها، بينما اقتصر الأصوليّون على من شهد له علماء الرجال بالوثاقة تحديدًا. وتوجد طائفة ثالثة لم تقبل بهذه التوثيقات لأنّها حدسيّة لا حسّيّة.

---

[١] الخوئيّ، أبو القاسم الموسويّ، البيان في تفسير القرآن، ص٣٩٨-٣٩٩.

[٢] الذهبيّ، تذكرة الحفاظ، ج٣، ص١٠٤٥.

والمعروف لدى القائلين بحجّيّة خبر الثقة أنّه حجّة في ما نقل عن حسّ فقط. وأمّا ما يُنقل عن حدس فهو اجتهاد لا تشمله أدلّة حجّيّة الخبر، بل هو داخل في أدلّة التقليد إن انطبقت عليه، وحيث إنّ علم الرجال منقطع حسًّا عندنا وعند أهل السنّة، بمعنى أنّ الذين يشهدون بالوثاقة ليسوا معاصرين للرواة، فقد ناقش بعض علمائنا بحسّيّة التوثيقات الواردة من علماء الرجال. قال السيّد الخوئي في مناقشة الشيخ فخر الدين الطريحيّ القائل إنّ توثيقات النجاشي أو الشيخ يحتمل أنّها مبنّية على الحدس فلا يعتمد عليها، في غير محلّها[١]، قال: «وهذا الإشكال من الطريحيّ متين، ولكن يَرِدُ عليه: بأنّه إن قيل: إنّ إخبارهم عن الوثاقة والحسن -لعلّه- نشأ من الحدس والاجتهاد وإعمال النّظر، فلا تشمله أدلّة حجّيّة خبر الثقة، فإنّها لا تشمل الأخبار الحدسيّة، فإذا احتمل أنّ الخبر حدسيّ كانت الشبهة مصداقيّة. قلنا [السيد الخوئي]: إنّ هذا الاحتمال لا يُعتنى به بعد قيام السيرة على حجّيّة خبر الثقة فيما لم يعلم أنّه نشأ من الحدس»[٢].

وعليه، لكي نثبت صحّة سند أيّ رواية نحن بحاجة إلى ثلاثة أمور نطمئن بها على الأقل، وهي:

– الاطمئنان بوثاقة صاحب الكتاب الذي ننقل عنه الرواية، كالصدوق، والشيخ الطوسي، والكلينيّ، مثلًا. ولا يكفي في المقام الشهادة الحسّيّة من معاصريه بوثاقته لاحتمال أن يكون معاصروه غير ثقات، بل لا بدّ من ثبوت الوثاقة الحسّيّة لكلّ السلسلة التي تربط بيننا وبينه، فلعلّ أحد أفراد هذه السلسلة اجتهد في توثيقه، فلا يُلزم غيره بها.

ولا تكفي إجازات الرواية، وإن كانت متّصلة، التي يحملها علماؤنا اليوم فإنّها

---

[١] الخوئيّ، معجم رجال الحديث، ج١، ص ٤٢.

[٢] م.ن، ج١، ص ٤١.

إجازات في أن يروي المجاز الرواية عن شيخه، وليس فيها شهادات حسّيّة على توثيق الرواة الآخرين غير المعاصرين للمجاز.

إنّ توثيق الروّاة يكون من قبيل أن يقول أحد علمائنا المعاصرين لنا الموثوقين من قبلنا حسّيًّا: أخبرني أستاذي فلان الذي أعرفه بالوثاقة أنّ أستاذه فلانًا أخبره بأنّ شيخه فلانًا كان معروفًا لديه بالوثاقة، وأنّه أخبره بكذا، وهكذا إلى نهاية السلسلة.

وبتعبير آخر، نحن بحاجة إلى النّصّ على الوثاقة الحسّيّة في كلّ السلسلة لإثبات وثاقة صاحب الكتاب.

– بعد ثبوت وثاقة صاحب الكتاب، نحتاج إلى صحّة روايته للسند الموجود في الكتاب، وأنّه فعلًا مَن رواه على النحو الموجود عندنا، وذلك من خلال الاطمئنان بأنّ النسخة التي بين أيدينا كتبَها المؤلّف بيده أو راجعها تفصيلًا ووافق على كلّ ما فيها، كي نطمئنّ بأنّه يتبنّى سلسلة السند الحاكية عن نصّ ما. ومع الشكّ في ذلك يسقط الاطمئنان. والأصل عدم حجيّة الخبر الواحد.

– بعد ثبوت الأمرين المتقدّمين نحتاج إلى إثبات وثاقة كلّ واحد من سلسلة السند الذي اعتمده صاحب الكتاب وثاقة حسيّة؛ كي يثبت المتن الذي جاءت به الرواية على النحو الذي ذكرناه في ما تقدم.

٤– مدارك حجّيّة قول الرجاليّ

ما ذكره علماء الأصول من أدلّة تثبت حجّيّة خبر الثقة إنّما يتحدّث عن وثاقة الراوي لدى المتلقّي. وذلك معناه أنّ المتلقّي يعرف الراوي ويثق به. فإن تمّت هذه الأدلّة، فهي مختصّة بالمعروف لدينا بالوثاقة ولا تتعدّاه؛ لاحتياجها إلى الدليل على حجّيّتها.

أمّا من شُهد له بالوثاقة، كشهادة النجاشي والطوسيّ وغيرهم، فيحتاج إلى

أدلّة أخرى على حجيّته غير التي ذكروها في علم الأصول على حجيّة خبر الثّقة، وذلك للفرق الواضح بين المعروف بالوثاقة والمشهود له بالوثاقة. فالأوّل وثاقته مقطوع بها، بينما وثاقة الثاني ظنّيّة تحتاج إلى جعل الحجّيّة لها، خصوصًا عندما يكون الشاهد بالوثاقة شخصًا واحدًا.

لذلك ذكروا في مدرك حجّيّة قول الرجاليّ شروطًا، منها:

- **أن يكون ذلك من باب الشهادة:** فكما أنّ الإخبار لدى الحاكم بأنّ الدار الفلانيّة لزيد شهادة، ويكون ذلك حجّة من باب حجّيّة الشهادة، كذلك إخبار الرجاليّ بوثاقة الراوي شهادة ويكون حجّة من باب حجيّة الشهادة. وأورد على ذلك بأنّ لازمه عدم قبول شهادة مثل النجاشيّ والشيخ الطوسي بالوثاقة؛ لأنّ شرط قبول شهادة الشاهد كونه حيًّا وليس بميّت. كما وأنّه يلزم عدم قبول شهادة كلّ واحد منهما إذا كان منفردًا؛ لأنّ شرط قبول الشهادة تعدّد الشاهد وكونه اثنين. كما وأنّه يلزم عدم قبول توثيق غير الإماميّ الاثني عشريّ؛ لأنّ شرط قبول شهادة الشّاهد عدالته ولا تكفي وثاقته. وعليه يلزم رفض توثيقات بني فضّال التي ينقل الكشّيّ بعضها؛ لأنّهم فطحيّة، وذلك بعيد[١].

- **أن يكون ذلك من باب حجيّة قول أهل الخبرة:** فكما أنّ قول الدلّال الذي يحدّد قيم الأشياء حجّة من باب كونه من أهل الخبرة، فكذلك إخبار النجاشيّ مثلًا بوثاقة الرواة حجّة من الجهة المذكورة[٢].

- **أن يكون ذلك من باب حجّيّة خبر الثّقة:** جرت سيرة العقلاء على التمسّك بخبر الثّقة في جميع المجالات، وهي حجّة ما لم يثبت الرّدع عنها في مورد خاصّ، كما هو الحال في الزنا، فإنّه قد دلَّ الدليل على عدم ثبوته إلاّ بأربعة شهود، وكما في

[١] الإيرواني، باقر، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة، ج١، ص١٩١.
[٢] م.ن. ص،٣٩.

السّرقة حيث دلَّ الدليل على عدم ثبوتها إلاّ بشاهدين. وبناء على هذا الرأي، لا يُشترط في الموثّق العدالة، بل يكفي كونه ثقةً متحرّزًا عن الكذب. كما ولا يشترط التعدّد، بل يكفي إخبار الواحد، كما ولا تشترط حياته، بل يكفي إخباره حال الحياة لبقاء حجّيّته بعد الوفاة.كلّ ذلك من جهة انعقاد السيرة العقلائيّة على التمسّك بخبر الثقة في جميع الحالات المذكورة[1].

ثانيًا: التحقّق من سلامة النصّ من التحريف

لا يأتي ما قيل في القرآن الكريم من عدم تحريف النصّ القرآنيّ هنا، فالسنّة النبويّة إن ثبت أنّها منقولة باللفظ، فهي سالمة من التحريف، وإلّا فقد يكون التعبير من الراوي، بأن يورد الفكرة عينها بعبارته، فيأتي بمرادف للكلمة التي قالها النبيّ مثلًا، أو يزيد من عنده توضيحًا يراه ضروريًّا، فنظنّها من النبيّ صلى الله عليه وآله، أو ينقص كلمة لم يفهمها أو لم يسمعها. هذا إن لم نقل إنّ هناك تعمدًا للإضافة أو التحريف أو حتّى الكذب الصريح.

إذًا، السنة النبويّة في نفسها قابلة للتحريف، بل هو واقع بنحو مؤكّد، حيث روى البخاري قوله صلى الله عليه وآله: «من كذب عليَّ فليتبوّأ مقعده من النار»[2]. فصيغة الفعل الماضي تُشعر -على الأقل- بحصول الكذب عليه في حياته. بل ورد متواترًا عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ستكثر عليّ القالة أو ستكثر بعدي الكذّابة»[3].

ومضمون الحديث ثابت قطعًا، لأنّه إمّا أنّه صادر عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وهو الصادق، فيثبت وجود الكَذَبة في نقل الحديث، وإمّا هو مكذوب عليه، فيثبت مضمونه أيضًا بأنّ هناك من يكذب على النبيّ صلى الله عليه وآله ولو بوضع هذا الحديث.

---

[١] الإيرواني، باقر، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة، ج١، ص٤١.

[٢] بن اسماعيل، محمد، صحيح البخاري، ج١، ص٢٥؛ الكليني، م.س، ج١، ص٦٢.

[٣] الفيض الكاشاني، الوافي، ج١، ص٢٧٦؛ الكليني، م.س، ج١، ص٦٢.

فإن قلت: لم لا نقول بأنّ الحديث محرّف، لا مكذوب؟ قلنا: يثبت بذلك كبرى التحريف إمّا العمديّ أو التحريف الناشئ عن غلط الراوي. وعلى كلّ حال، فأصل السنّة النبويّة لا ريب في قابليّتها للتحريف ووقوعه فيها. ويبقى الكلام في كيفيّة التّعامل مع احتمال التحريف في أيّ رواية تواجهنا.

ولقد نقّح علماء الأصول عدّة أصول لفظيّة لدفع هذا الاحتمال كأصالة عدم الغفلة، وأصالة عدم التقدير ، وعدم الزيادة وعدم النسيان وأمّا وجود احتمال الكذب فهو منفيّ بكون الراوي عادلًا أو ثقة؛ لأنّ معنى ذلك أنّه لا يكذب في روايته، فاحتمال الكذب فيه غير وارد ما لم يثبت بدليل خاصّ خلافه.

ثالثًا: دراسة متن النص

في البحث عن دلالات النصوص الروائيّة، توجد مساحات كبيرة من القواعد في كلّ من علم أصول الفقه (خاصّة في روايات الأحكام)، حيث تحضر بقوّة كلّ تلك العناصر المشتركة في البحوث اللفظيّة التي مرّت بها في دلالات النّص القرآنيّ، كما أنّ الدراسات الحديثيّة تعجّ بالضوابط العامّة والقواعد لاستكشاف دلالات الحديث. وتفصيل هذه القواعد يُخرج المقالة عن حدودها وسياقاتها فليراجع القارئ هذه الضوابط في مظانّها.

رابعًا: حجيّة الأخبار

المرحلة الأخيرة التي ينصّ عليها المنهج النقليّ في دراسة الحديث، البحث في حجّيّة الدلالة: وقد نُقّحت في علم الحديث وعلم الأصول العديد من القواعد، أهمّها: حجّيّة الظهور وقواعد التعادل والتراجيح في ترجيح خبر على خبر عند التعارض وما يقتضيه مبنى العرض على الكتاب، وهو عرض المتن أوّلًا على القرآن الكريم، فإن وافقه أخذ به، وإن خالفه يُطرح، ولو جاء في رواية صحيحة السند. فإن اتّفقا في المخالفة أسقطا معًا. وإن اتّفقا بعدم المخالفة يُصار حينئذ

لجمع القرائن لترجيح إحداهما على الأخرى. ومن هذه القرائن صحّة السند. فإن لم يكن ذلك، فإعمال قواعد التّعارض الأخرى المذكورة في كتب الأصول، كالشهرة ومخالفة العامّة.

ويبقى لدينا إشكال متين على مسألة العرض على القرآن، وهو أنّ كثيرًا من الروايات لا يظهر لنا أنّها موافقة أو مخالفة للكتاب، فما العمل بها؟ وجواب هذا السؤال هو أن يُقال: هذا يدعونا إلى المزيد من التأمّل والتدبّر في كتاب الله لاستخراج رأيه في كلّ الأمور، ومن المؤكّد أنّ هناك إشارة ما لهذا الرأي. كما يفهم من كثير من روايات أهل البيت عليهم السلام التي تقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾ (الأنعام، ٣٨) أنّه ما من أمر إلّا وله أصل في كتاب الله.

وعلى فرض العجز عن ذلك، يرجع إلى السنّة الموثوقة الصدور. وعلى فرض خلوّها من التوضيح اللّازم والمفيد نكون في حِلّ من تلك الروايات، ونعمل فيها بالاحتياط الاستحبابيّ.

الخاتمة

خلاصة البحث المتقدّم أنّ المنهج هو القواعد التي يعتمد عليها الباحث لمعرفة الحقيقة، والوصول إلى النتائج التي تطمئنّ إليها النفس.

والمنهج النقليّ تحديدًا، هو منهج مهمّ جدًّا في مسار البحث عن الحقيقة، ولا يمكن الاستغناء عنه في معرفة الأحكام الشرعيّة، بل معرفة كلّ ما مضى من أحداث وأقوال. وأنّ القرآن الكريم هو المصدر الأساسيّ والوحيد لمحاكمة ما يُنقل إلينا عمّن سبقنا، وخصوصًا في مجال الأمور الدينيّة؛ لأنّه قطعيّ الصّدور، بل ليس بين أيدينا اليوم كتاب إلهيّ قطعيّ الصدور غيره.

كما أنّ المسالك التي اعتمدت في هذا المنهج لاستكشاف الحقيقة، على الرغم من اختلافها المنهجيّ، إلّا أنّها جعلت عرض الرواية على القرآن العنصر الأساسيّ لمعرفة مدى صحّة الرواية. ولا يمكن الركون إلى أيّ رواية ما دام القرآن الكريم يُعارضها.

لقد تطرّق البحث إلى مسلكين يُعتمدان لمعرفة مدى وثاقة الأحاديث، وهما: المسلك المضمونيّ، وهو المسلك الذي يعتمد على مضمون ما يُنقل إلينا عبر المرويّات، والمسلك السنديّ الذي يعتمد على صحّة سند الروايات ووثاقة روّاتها.

ويختلف المسلك المضمونيّ عن مسلك أهل الحديث من الأخباريّين وغيرهم الآخذين بكلّ الروايات اختلافًا بيّنًا. ويختلف كذلك عن المسلك السنديّ الآخذ بالتوثيقات والاكتفاء بالظنّ المعتبر، والاكتفاء بالعرض على القرآن حين حصول التعارض فقط. ويختلف عن مسلك القرآنيّين القدامى الرافضين للسنة الحقيقيّة ولو جزئيًّا، وعن مسلك القرآنيّين الجدد الرافضين للسنّة المنقولة رفضًا كاملًا قولًا أو عملًا.

فهذه المسالك بعمومها مدخولة، ولا تنتج أكثر من الظنّ. ومن يريد أن يبني منظومته الفكريّة على الظنون ستضلّ به السبل عن الحقيقة، ويجد نفسه في محلّ آخر غير ما يسعى إليه.

هذا ما أردنا إيراده في المنهج النقليّ المعتمد اليوم في سائر البحوث الفقهيّة والعلميّة والكلاميّة، فإن وفّقنا فيه فللّه الحمد والمنّة، وإلّا فمن قصورنا وقلّة بضاعتنا، والله وليّ التوفيق.

قائمة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم

٢. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، لا.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.

٣. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب،، لا.ط، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ه.

٤. الاسترآبادي، محمّد أمين، الفوائد المدنية، لا.ط، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، د.ت.

٥. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، لا.ط، بيروت، دار التعارف، د.ت.

٦. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، لا.ط، قم، مجمع الفكر الاسلاميّ، ١٤١٩ هـ.

٧. الإيروانيّ، محمّد باقر، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة، ط٢، قم، مؤسّسة انتشارات مدين، د.ت.

٨. البخاري، محمّد بن اسماعيل، صحيح البخاري، لا.ط، استنبول، دار الطباعة، ١٩٨١.

٩. البهائيّ، بهاء الدين محمّد بن حسين، زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسون كريم، لا.ط، نشر مرصاد، ١٤٢٣ ه.

١٠. الخوئيّ، أبو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، ط٨، لا.م، أنوار الهدى، ١٩٨١.

١١. الذهبيّ، شمس الدين، تذكرة الحفّاظ، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.

١٢. الرحيليّ، حمود بن أحمد، منهج القرآن الكريم في دعوة المشركين إلى الإسلام، ٢٠٠٤، عمادة البحث العلميّ بالجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة.

١٣. السبحاني، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، لا.ط، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٤١٨ هـ.

١٤. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه القمّيّ، الاعتقادات في دين الإماميّة، تحقيق: عصام عبد السيد، لا.ط، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ هـ.

١٥. الطوسي، محمّد بن الحسن بن عليّ بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، لا.ط، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٩ هـ.

١٦. الطوسي، محمّد بن الحسن بن عليّ بن الحسن، الغيبة، تحقيق: عباد الله الطهراني، لا.ط، قم، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ١٤١١ هـ.

١٧. العيسوي، عبّد الفتاح محمّد؛ العيسويّ، عبد الرحمن محمّد، مناهج البحث العلميّ في الفكر الإسلاميّ والفكر الحديث، لا.ط، دار الراتب الجامعيّة، ١٩٩٦-١٩٩٧.

١٨. الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، لا.ط، قم، دار الكتاب الإسلاميّ، ١٩٩٠.

١٩. الفيض الكاشانيّ، محمّد بن مرتضى، الوافي، تحقيق: ضياء الدين الحسينيّ، لا.ط، اصفهان، مكتبة أمير المؤمنين، ١٤٠٦هـ.

٢٠. المرتضى، عليّ بن الحسين بن موسى، رسائل الشريف المرتضى، لا.ط، قم، درا القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.

٢١. المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، الاختصاص، صحّحه: علي أكبر غفاري، لا.ط، قم، جماعة المدرّسين.

٢٢. المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، الفصول المختارة، تحقيق: السيّد علي مير شريفي، لا.ط، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣.

٢٣. بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلميّ، لا.ط، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.

٢٤. عبد الجواد، خلف محمّد عبد الجواد، مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن، لا.ط، القاهرة، دار البيان العربيّ، ١٩٨٩.

٢٥. عناية، غازي، البحث العلميّ، لا.ط، عمّان، دار المناهج للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

المنهج الاستقرائيّ وتطبيقاته في العلوم الإسلاميّة

د. حاتم الكناني[1]

المقدّمة:

يعدّ «الاستقراء» منهجًا مهمًّا من مناهج الاستدلال المعرفيّ، والذي طالما شغل عقول المفكرين وفلاسفة العلم، منذ عصر أرسطو وحتى زماننا الحاضر. ففي كلّ مرحلة تاريخيّة، نرى العلماء قد تقدّموا بهذا المنهج خطوات إلى الأمام؛ ليكون هو المنهج المعرفيّ المعتمد للاستدلال واستكشاف حقائق جديدة في مختلف الميادين العلميّة، وللسيطرة والتحكّم في الطبيعة وظواهرها، حتى حلّ الشهيد الصدر قدس سره أكبر معضلة واجهت وأعجزت المفكّرين في كيفيّة تعميم أحكام الاستقراء الناقص للوصول إلى قواعد عامّة وقوانين كلّيّة.

والبحث بين يدي القارئ دراسة لهذا المنهج، في سياقين:

أ- نظريّ: التعريف بأصول هذا المنهج وأهم المحطّات التاريخيّة التي شهدها.

ب- تطبيقي: من خلال دراسة تطبيقات هذا المنهج في مجال العلوم الإسلاميّة،

[1] دكتوراه تفسير تطبيقيّ، جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالميّة، جامعة آل البيت عليهم السلام العالميّة، قم المقدّسة.

واخترنا أصول الفقه، والكلام، والدراية، والحديث، كنماذج لهذه العلوم.

فكانت خطة البحث كالآتي:

أوّلًا: أصول منهج الاستقراء

ثانيًا: دلالة الاستقراء عند الشهيد الصدر، وبيان أهم مرتكزات هذا العلم، وماهي مشتركات السيد الصدر مع أرسطو من جهة ومن جهة أخرى مع فلاسفة العلم التجريبيّ؟ وما هي نظريّة المذهب الذاتي التي أسهمت في حلّ معضلة الاستقراء وإشكالية التعميم في الاستقراء الناقص؟

ثالثًا: تطبيقات المنهج الاستقرائيّ في مجال أصول الفقه

رابعًا: تطبيقات المنهج الاستقرائيّ في العقائد وعلم الكلام

خامسًا: تطبيقات المنهج الاستقرائيّ في الدراية والحديث.

وأنهينا البحث بجملة من النتائج والاستخلاصات، مذيّلة ببعض التوصيات.

أوّلًا: أصول منهج الاستقراء

١- الاستقراء لغة واصطلاحا

أ-**تعريف الاستقراء لغةً**: الاستقراء لغة مأخوذ من الفعل الثلاثيّ قرأ، الذي من معانيه الجمع والضمّ، جاء في لسان العرب: «قرأت الشيء قرآنًا: جمعته وضممت بعضه إلى بعض[١]»، والاستقراء على وزن الاستفعال، مصدر استفعل، وهو أحد أوزان الفعل الماضي الثلاثيّ المزيد فيه ثلاثة أحرف، ومن معانيه الطلب، نحو استرحمت الله تعالى، أي طلبت إليه الرحمة[٢].

وعلى هذا يكون الاستقراء مصدر استقرأ، أي طلبُ الجزئيّات وتتبّعها، وضمّ بعضها إلى بعض للحصول على نتيجة كلّيّة.

ب-تعريف الاستقراء اصطلاحًا:

يُلاحظ الناظر في تعريف الاستقراء اصطلاحًا وجود اتّجاهين في ذلك: اتّجاه المنطق القديم الذي يجعل الاستدلال الاستقرائيّ موازيًا أو قسيمًا للاستدلال الاستنباطيّ، بجعل الأوّل يسير من الجزئيّات إلى الكلّيّات، والثاني يسير في الاتجاه المعاكس، أي من الكلّيّات إلى الجزئيّات، أمّا الاتجاه الثاني، فيتزعّمه بعض روّاد المنطق الحديث، وهو اتّجاه يسعى إلى توسيع مفهوم الاستقراء ومجال تطبيقه.

فالاستقراء: هو تتبّع الجزئيّات بغية الوصول إلى حكم عام ينسحب على كلّ الجزئيّات. ولا يراد بالجزئيّ هنا الجزئيّ الحقيقيّ، بل الأعمّ منه ومن الجزئيّ

---

[١] ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٢٨.

[٢] انظر: يعقوب، إميل بديع، وميشال عاصي، المعجم المفصّل في اللغة والأدب، ج١، ص ٩٥.

الإضافيّ. ويقابله القياس، حيث ينتقل الذهن فيه من حكم كلّيّ تنضمّنه المقدّمة إلى حكم أقلّ عموميّة، أو مساوٍ في كلّيّته للمقدّمات[١].

ت- دلالة مصطلح الاستقراء

الاستقراء: حدّ من الحدود الاصطلاحيّة في المنطق، إلّا أنّه ليس له معنى واضح تمام الوضوح؛ إذ يستعمل على الأقلّ بطريقتين: يستعمل في الطريقة الأولى ليدلّ على أيّ عمليّة ليست استنباطًا يحاول فيها المرء أن يبرّر قبوله لنتيجة ما، فعمليّات الرياضة والمنطق الخالص استنباطيّة، أمّا أدلّة العالم ومتعقّب الجريمة فهي استقرائيّة، بيد أنّ هذا الحد يستخدم أيضًا - وخاصّة عند بوبر وعند هؤلاء الذين يوافقونه في الرأي - ليدلّ على رأي خاصّ عن الكيفيّة التي يحاول بها العلماء ومتعقّبو الجريمة تبرير نتائجهم، وهو الرأي الذي نجده لدى بيكون وجون ستيوات مل، والذي يقول إنّ قوانين العلم ونظريّاته أمر نصل إليه بوساطة نوع خاصّ من الحجاج تكون فيه المقدّمات قضايا مفردة الموضوع ومستقاة من الملاحظة والتجربة[٢].

ويلاحظ أنّ هذا النصّ تعوزه الدقّة المطلوبة في تقرير قضايا المنطق والحكمة. ولإيضاح هذه الحقيقة لا بدّ من بيان المراد من مصطلح الاستقراء:

- يُطلق مصطلح الاستقراء، ويُراد منه ما يُقابل الاستنباط، وهذا يعني أنّ الدليل الاستقرائيّ «الاستقراء» لا يشمل سوى «الاستقراء الناقص»؛ لأنّ النتيجة في الاستقراء التامّ تحصل بطريقة استنباطيّة.

- يُطلق مصطلح الاستقراء، ويُراد منه تتبّع الجزئيّات لأجل الوصول إلى الحكم العامّ، وهذا يعني شمول مصطلح «الاستقراء» لكلا لوني الاستقراء الناقص والتامّ.

---

[١] أبو رغيف، عمار، منطق الاستقراء، ص١٩.

[٢] جوناثان ري - وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ص٤٣.

ففي الاصطلاح الأوّل، الاستقراء كلّ عمليّة يُراد تبرير النتيجة فيها بطريقة غير استنباطيّة. ومن الواضح أنّ هذه النتائج لا يمكن تبريرها بطريقة استنباطيّة، كما لا يمكن أن يطلق على العمليّة العقليّة التي ندرك على أساسها «البديهيّات» أنّها عمليّة استقرائيّة، وثمّة أمر آخر يتعلّق بالاصطلاح الثاني للاستقراء، حيث ترى الموسوعة أنّه الاصطلاح الذي استخدمه بيكون وجون ستيوات مل، ومن الواضح لدى المطّلعين على تاريخ الفلسفة، أنّ هذين الفيلسوفين استخدما مصطلح الاستقراء في الاستقراء الناقص، وحاولا أن يضعا منهج العلم الذي لا يرتكز - حسب ما انتهى إليه هذان الفيلسوفان ومن لفّ لفهم - إلّا على الملاحظة والتجريب، الذي لا يعني لديهم إلّا الاستقراء الناقص، وعلى هذا الأساس حقّ لنا أن نتساءل: هل أنّ الاستقراء في إطلاق بيكون ومل، يختلف عن المصطلح الأوّل، فهو عمليّة غير استنباطيّة على الأطلاق[١].

٢- نشأة الاستقراء وتطوّره

يرى بعض الباحثين أنّ أرسطو هو «الذي استخدم مصطلح الاستقراء لأوّل مرّة»[٢]، لكن هناك نصّ صريح ينقله بعض الباحثين عن«أفلاطون» في (فيلا بوس - ١٩ ب وما يليها): «أنّ المعرفة الديالكتيكيّة هي المعرفة الفلسفيّة بمعناها الكامل، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقيّ إلّا عن طريق الديالكتيك، والديالكتيك ينقسم إلى قسمين: استقراء وقسمة؛ أمّا الاستقراء فهو أن يلاحظ الإنسان كلّ الجزئيّات ثمّ يرتفع من هذه الجزئيّات إلى الصفة العامّة التي تربط هذه الجزئيّات بعضها ببعض»[٣]، وأيًّا كان من بدأ في استخدام مصطلح «الاستقراء»، فالفضل مسجّل لأرسطو بأنّه أوّل من درس «الاستقراء» دراسة منطقيّة، موضحًا الشروط المنطقيّة لاستحصال النتيجة.

---

[١] أبو رغيف، عمار، م.س، ص ٢٠-٢١.

[٢] زكي، نجيب محمود، المنطق الوضعيّ، ج٢، ص ١٥٧.

[٣] بدوي، عبد الرحمان، أفلاطون، ص ١٤٠.

أ- دلالة «الاستقراء» لدى أرسطو:

انقسم الباحثون في معنى الاستقراء عند أرسطو إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتّجاه الأوّل: ذهب إلى أنّ أرسطو استخدم مصطلح الاستقراء في ثلاثة معانٍ؛ الأوّل بمعنى الاستقراء الناقص، وجاء ذكره في «الطوبيقا أو الجدل» من منطق أرسطو، حيث يعرّف الاستقراء بأنّه انتقال من الجزئيّات إلى الكلّيّات، والمعنى الثاني نجده في التحليلات الأولى، حيث ينظر للاستقراء على أنّه انتقال من خلال إحصاء كلّ الحالات، وهو ما يُعرف بالاستقراء التامّ، أمّا المعنى الثالث فنجده في التحليلات الثانية، حيث يكشف لنا الاستقراء عن الكلّيّ المتضمَّن في الجزئيّ المعلوم، وهو ما يعرف بالاستقراء الحدسيّ[١].

الاتجاه الثاني: ذهب إلى أنّ أرسطو استخدم الاستقراء بمعنيين مختلفين فقط، هما: الاستقراء التامّ والاستقراء الحدسيّ[٢].

الاتجاه الثالث: ذهب إلى أنّ أرسطو لم يطلق اسم «الاستقراء» على ذلك النوع من الإدراك الحدسيّ الذي يهدينا إلى صدق القضايا الكلّيّة الضروريّة، وقصر التسمية على الاستقراء التامّ الذي تجيء النتيجة فيه تلخيصًا لمقدّماته[٣]. واتّفق الباحثون على أنّ أرسطو ذكر الاستقراء التامّ في تحليلاته الأولى من المنطق. وركّز الجميع على النصّ الذي نُقل عنه، بوصفه الوثيقة الرئيسة، التي يمتلكها الباحثون[٤].

ب- الاستقراء عند الفلاسفة المسلمين

دأب الغربيّون من مؤرّخي الفلسفة، وتابعهم وتلامذتهم، على إهمال الدور

---

[١] عبد القادر، ماهر، فلسفة العلوم، المنطق الاستقرائيّ، ص١٩.

[٢] أبو رغيف، عمار، م.س، ص٣٥.

[٣] محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعيّ، ص ١٥٦-١٥٧.

[٤] انظر: أرسطو، منطق، ج١، ص٣٠٧.

الكبير، الذي لعبه علماء المسلمين في استخدام المنهج الاستقرائيّ، وتنظيم التجربة ووضع شروطها، فذهب جلّ هؤلاء إلى وسم التراث الإسلاميّ كلّه بسمة التجريد ومجافاة التجريب والاستقراء؛ بل ثمّة من أسرف، فحاول تبرئة ساحة أرسطو من أرسطيّته، وحمّل العرب مسؤوليّة ما سجّل على أرسطو من ملاحظات: و«لم يزعم بيكون أنّه اكتشف الاستقراء، وعرف أنّ أناسًا كثيرين مارسوه من قبل. ولم يكن أوّل من «أطاح» بأرسطو. فإنّ رجالًا مثل روجر بيكون، وبتروس راموس، فعلَا هذا لقرون عدّة خلت، ولكن أرسطو الذي أطاحوا به (كما تحقّق بيكون أحيانًا) لم يكن أرسطو الإغريق الذي كان كثيرًا ما استخدم وامتدح الاستقراء والتجريب، ولكن أرسطو الفيلسوف الذي صنعه العرب وأتباع الفلسفة السكولاستيّة[١].

ولكنّ الواقع إنّ لعلماء المسلمين بصمةً في تاريخ المنهج الاستقرائيّ في دراساتهم الطبيعيّة وبحوثهم الإنسانيّة، وقد سبقوا علماء الغرب، بل كانوا الأساس الذي استلهمه علماء عصر النهضة الأوروبيّة، فيما حقّقوه من إنجازات على مستوى العلم ومنهجه، حيث بان دور علماء الإسلام في هذا الميدان بعد أن قامت حركة الترجمة للفكر اليونانيّ والهنديّ والفارسيّ، وفي مختلف الميادين العلميّة، كالطبّ والفلك والرياضيّات والفلسفة وغيرها، والتي بدأت بواكير هذه الترجمة في العصر الأمويّ في أيّام الخليفة عمر بن عبد العزيز فاتّخذت رحلة طويلة في مختلف بلدان العالم الإسلاميّ، حتّى انتهت إلى بغداد، ومن ثمّ بدأت المجامع العلميّة في بغداد حركة الترجمة من ناحية، وهي ما نسمّيها بحركة النقل والترجمة، والبحث العلميّ من ناحية أخرى. وقد استقدم خلفاء بني العبّاس هؤلاء المترجمين إلى قصورهم، وبنى الخليفة المأمون العباسيّ بيت الحكمة فيما بعد، ثمّ انطلق البحث التجريبيّ في مختلف العلوم[٢]، فمنذ ذاك التاريخ قام العلم عند علماء المسلمين على

---

[١] ديورانت، ويليام جيمس، قصّة الحضارة، مج١٤، ص٢٧١.

[٢] النشار، على سامي، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلميّ في العالم الإسلاميّ، ص ٣٥٤.

المنهج العلميّ الاستقرائيّ، وإذا أنكر علماء العالم الغربيّ فضل المسلمين المنهجي والفلسفيّ، فإنّهم لم يستطيعوا إنكار فضلهم العلميّ.

ومن الثابت حقًّا أنّ أبحاث الطوسيّ في الرياضيّات وتناوله لهندسة إقليدس ومصادراته بقيت زمنًا طويلًا يتناولها علماء أوروبا، وظلّ كتاب ابن سينا في الطبّ «القانون» مرجعًا أساسيًّا لكلّيّات الطبّ في أوروبا حتى القرن السابع عشر، وأفكار الحسن بن الهيثم عاشت في أوروبا إلى زمان ليس ببعيد عنّا، ولا زالت عناية الباحثين بالعلم العربيّ قائمة على أشدّها، وقد وجّه مؤرّخ تاريخ العلم الإنسانيّ جورج سارتون في كتابه «مدخل إلى تاريخ العلم» الأنظار إلى قيمة هذا العلم[١]. وفيما يلي نعرض بعض نماذج التفكير لعلماء المسلمين الذين كان لهم الفضل في إرساء دعائم المنهج الاستقرائيّ، ولولا جهودهم وجهود العلماء الآخرين لتأخّر ركب الحضارة الإنسانيّة كثيرًا:

❖ الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا (٣٧٠ هـ - ٤٢٧ هـ).

يعدّ الشيخ الرئيس «أبو علي ابن سينا» من أكثر العلماء تميّزًا في المدرسة الأرسطيّة في موضوع «الاستقراء»، لبيانه وطرحه الواضح والمنظّم لأفكار «أرسطوطاليس». فمن يطّلع على ما بيّنه ابن سينا في مجال «الاستقراء» قد لا يجد جديدًا في المدرسة الأرسطيّة أكثر مما بيّنه ابن سينا، مضافًا لما طرحه في دراساته المنطقيّة.

- الاستقراء التامّ:

«ومقدّمات البرهان كلّيّة ومبادئها أنّها تحصل بالحسّ، وبأن تكتسب بتوسّطه خيالات المفردات لتتصرّف فيها القوّة العقليّة تصرّفًا تكتسب به الأمور الكلّيّة مفردة، وتركّبها على هيئة القول؛ وإن رام أحد أن يوضحها لمن يذهل عنها ولا

[١] انظر: أبو رغيف، عمار، م.س، ص٥٠.

يحسن التنبّه لها لم يمكن إلّا باستقراء يستند إلى الحسّ؛ لأنّها أوائل»[١]، «وأمّا الكائن بالاستقراء فإنّ كثيرًا من الأوّليّات لا تكون قد تبيّنت للعقل بالطريق المذكور أوّلًا. فاذا استقرأ جزئيّاته تنبّه العقل على اعتقاد الكلّيّ من غير أن يكون الاستقراء الحسّيّ الجزئيّ موجبًا لاعتقاد كلّيّ البتّة، بل منبّهًا عليه»[٢].

فيتبيّن ممّا طرحه «ابن سينا» أنّ موقفه لا يختلف عن موقف «أرسطو»، في مسألة الاستقراء التامّ، بل ما طرحه «ابن سينا» يعدّ أكثر وضوحًا وبيانًا لما أُجمل من كلام أرسطو، وهو لم يكتف بإزالة اللبس عن عبارات المعلم الأوّل في موضوع العلاقة بين الاستقراء وإدراك الأوائل، بل حاول أن يوضح ما أجمله «أرسطو» بشأن العلاقة بين الاستقراء التامّ وبين الأشكال القياسيّة المنتجة.

فالشيخ الرئيس يرى أنّ الاستقراء التامّ يكون موجبًا لليقين إذا اعتمد على اليقين في قضاياه الجزئيّة، فيحصل هذا اليقين بقوّة الحدس العقليّ، وما استقراء الجزئيّات إلّا منبّه لقوّة الحدس ومرشد إيّاها إلى إدراك العلاقة الضروريّة[٣].

- الاستقراء الناقص:

جاء في كتاب البرهان من الشفاء: «وأمّا التجربة فإنّها غير الاستقراء، وسنبيّن ذلك بعد. والتجربة مثل حكمنا أنّ السقمونيا مسهّل للصفراء، فإنّه لما تكرّر هذا مرارا كثيرة، زال عن أن يكون ممّا يقع بالاتفاق»، وقال أيضًا: «فإنّ الاستقراء إمّا أن يكون مستوفيًا للأقسام، وإمّا ألّا يوقع غير الظنّ الأغلب، والتجربة ليست كذلك؟»[٤].

---

[١] ابن سينا، منطق الشفاء، ج٣، ص ٢٢٠.

[٢] م.ن، ج٣، ص ٢٢٣.

[٣] انظر: أبو رغيف، عمار، م.س، ص٤٠-٤١.

[٤] ابن سينا، م.س، ج٣، ص٩٥.

فيتّضح أيضًا أنّ «ابن سينا» يميّز بين الاستقراء التامّ والاستقراء الناقص، ويرى أنّ الاستقراء الناقص: أي مجرّد مشاهدة بعض الجزئيّات، يؤدّي إلى ترجيح النتيجة «الظنّ الأغلب». والاستقراء الناقص بذاته لا يمكن أن يؤدّي بنا إلى يقين؛ لأنّه لا يتحوّل إلى قياس. بينما يمكن للاستقراء الناقص أن يتحوّل إلى قياس ويؤدّي إلى اليقين عندما يمكن أن نضمّ إليه قاعدة عقليّة تشكّل كبرى لقياس الاستقراء، وحينئذ لا يحتفظ الاستقراء الناقص باسمه، بل سوف يطلق عليه ابن سينا مصطلحًا آخر هو «التجربة»، وعليه فالتجربة عند الشيخ الرئيس تعني استقراء بعض الجزئيّات، كما لو تبيّن لنا من متابعة أنّ الماء يغلي عند درجة حرارة معيّنة، فيحصل لنا ظنّ راجح بكلّيّة هذه القضيّة، وهي أنّ (كلّ ماء يغلي بدرجة ١٠٠ سيليزيّة)؛ وبسبب هذا التكرّر للتجربة مرّات كثيرة أدّت إلى اقتران غليان الماء بتسليط حرارة بدرجة ١٠٠ سيليزيّة، فعلمنا أنّ الحرارة بذاتها أو لأمر ملازم لها علّة لغليان الماء، وأنّ اقتران غليان الماء بالحرارة ليس عرضيًّا، بل لأمر ذاتيّ، وهو علاقة العلّيّة بين غليان الماء والحرارة؛ لأنّ الأمر العرضيّ والاتفاقيّ لا يحصل كثيرًا، فيتّضح أنّ السبب الرئيس الذي يتمّ به تحويل الاستقراء الكامل إلى تجربة هو القاعدة التي تقول: «إنّ الاتفاق لا يكون دائميًّا أو أكثريًّا»، فهذه القاعدة تبيّن لنا أنّ العلاقة بين «الغليان والحرارة» هي علاقة العلّيّة، وأنّ الحرارة سبب لغليان الماء، وعليه فالاستقراء يحقّق لنا صغرى في القياس، وهي أنّ بعض الكمّيّات من الماء تغلي بالحرارة دائمًا أو أكثريًّا، والقاعدة العقليّة «كلّ اتفاقيّ لا يكون دائميًّا أو أكثريًّا» تشكّل كبرى القياس، فنستنتج من هذا القياس أنّ ثمّة علاقة سببيّة بين غليان الماء والحرارة، وعليه يمكننا التعميم أنّ الماء يغلي بالحرارة[١]، ويقول الشيخ الرئيس ابن سينا: «إنّه لما تحقّق أنّ السقمونيا يعرض لها إسهال الصفراء، وتبيّن ذلك على سبيل التكرار الكثير، علم أنّ ليس ذلك اتّفاقًا فإنّ الاتفاقيّ لا يكون دائمًا أو أكثريًّا.

[١] انظر: أبو رغيف، عمار، م.ن، ص٤٣.

تعلم أنّ ذلك شيء يوجبه السقمونيا طبعًا.... فصحّ بهذا النوع من البيان أنّ في السقمونيا بالطبع، أو معه، علّة مسهّلة للصفراء»[١].

❖ الحسن بن الهيثم (٣٥٤هـ-٤٣٠هـ)

وصف الحسن بن الهيثم المنهج الاستقرائيّ وصفًا دقيقًا، وقد وصفه وهو يطبّقه في حالة الإبصار وكيفية حدوثه، وهي المسألة التي اختلف فيها مع المفكّرين الإغريق.

حيث يقول: نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفّح أحوال المبصرات، وتمييز خواصّ الجزئيّات، ونلتقط باستقراء ما يخصّ البصر في حال الإبصار، وما هو مطّرد لا يتغيّر، وظاهر لا يشتبه من كيفيّة الإحساس، ثمّ نترقّى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاد المقدّمات والتحفّظ في النتائج. ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرّ به ونتصفّحه استعمال العدل لا اتّباع الهوى، ونتحرّى في سائر ما نميّزه وننتقده طلب الحقّ لا الميل مع الآراء، فلعلّنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحقّ الذي يثلج الصدر، ونصل بالتدريج والتلطّف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين فنظفر، والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف ويتجّسم بها موادّ الشبهات، فلا نُصدر حكمًا حتّى تُثبت التجربة صحّته، فيتحوّل من الشكّ إلى اليقين، وفضلًا عن استخدامه للمنهج الاستقرائيّ التجريبيّ يستخدم قياس المثل، وهو منهج يستخدم في المرحلة الوصفيّة عند اليونان وفي الطرق الاستنباطيّة الرياضيّة[٢].

ويمكن إيجاز منهجه الذي بيّن فيه خصائص المنهج التجريبيّ، والذى نادى به فرنسيس بيكون بعد ستمئة عام، وقد أثبتها في مقدّمة كتاب «المناظر»، في النقاط الآتية[٣]:

---

[١] ابن سينا، م.س، ج ٣، ص ٩٥.

[٢] م.ن، ص٦٠.

[٣] م.ن، ص٦٢.

- أن يبدأ الباحث بملاحظة الظواهر الجزئيّة أوّلًا.

- أن يستخدم الباحث التجربة ويسمّيها «الاعتبار»، وقد طبّق ذلك على أبحاثه عن الضّوء وانعكاساته.

- أن يستخدم الباحث الأجهزة والآلات والأدوات لزيادة الدقّة في النتائج، ويصف لنا الأجهزة وطريقة صنعها.

- يتوصّل الباحث إلى الحقائق والقوانين التي تربط بين الظواهر.

- يوصى باستقراء أكبر عدد ممكن من الظواهر لتجنّب الوقـوع فـي الخطأ.

- يوصى بتنويع التجارب وتكرارها دون سأم حتّى نضمن صحّة النتائج.

- التزام النزاهة والموضوعيّة في البحث وألّا يميل مع الهوى.

وهكذا نجد أنّ العلماء المسلمين قد صنعوا لأنفسهم منهجًا علميًّا تجاوزوا به حدود الآراء الفلسفيّة التي تميّزت بها علوم اليونان، وانتقلوا إلى إجراء التجارب واستخلاص النتائج وفق قواعد مناهج البحث العلميّ، وبكلّ مقوّمات الباحث المدقّق، مدركين أنّ لمنهجهم شروطًا وعناصر نظريّة وعمليّة يجب الإلمام بها.

وتكشف هذه القراءة البسيطة في جهود هؤلاء الأعلام عن سبق علماء المسلمين إلى تحديد عناصر المنهج العلميّ بما يتّفق مع كثير من المسمّيات والمصطلحات الجديدة التي يتداولها اليوم علماء المناهج العلميّة.

ثانيًا: الاستقراء عند السيّد الشهيد الصدر (١٩٣٥- ١٩٨٠)

كان للشهيد الصدر قدس سره دور كبير في حلّ مشكلة الاستقراء، والتي دامت منذ عصر أرسطو إلى وقت تصدّيه لهذا البحث العلميّ، فقسّم الاتجاهات التي لا تُؤمن بالمصادرات القبليّة في عمليّة الاستقراء، أي قبل إجراء التجربة والمشاهدة مطلقًا، والقائلة بأنّ أساس المعرفة البشريّة هو الحسّ والتجربة، تسمّى هذه المذاهب بالمذاهب التجريبيّة. فالمصادرات القبليّة الثلاث، التي اعتمدها المنطق الأرسطيّ في تبريره للاستقراء، محلّ نظر عندهم، ولا بدّ أن يُستدلّ عليها. ويُمكن تصنيف مواقف المذاهب التجريبيّة من الاستقراء إلى ثلاثة اتجاهات، هي[١]:

١ - اتجاه اليقين:

ويتصدّر هذا الاتجاه الفيلسوف الإنجليزيّ (جون ستيوارت مل)، وهذا الاتجاه يرى أنّه باستقراء الطبيعة نجد أنّ أيّ ظاهرة تحدث، فإنّها متبعة بظاهرة أخرى أيضًا، وعليه نُعمّم على أساس السببيّة العامّة وفق المفهوم التجريبيّ والاطّراد، حيث إنّ كلّ ظاهرة تكون تابعة لظاهرة سابقة، أي تربط بينهما سببيّة خاصّة، وعندما نستقرئ ظاهرة (أ)، فإنّنا نختبر علاقتها بظاهرة أخرى (ب)، واكتشاف العلاقة السببيّة بين (أ) و (ب) يكون باستبعاد احتمال كون (ج) دخيلة، أي بطرد احتمال الصدفة النسبيّة، ويقدّم لنـــا ستيوارت مل أربعة طرق لاستبعاد الصدفة النسبيّة:

أ- طريقة الاتفاق: وهي التي تعني أنّ الظاهرة (ب) عند ملاحظتها نجدها في كلّ مرّة مسبوقة بـ(أ)، وعناصر أخرى تتغيّر في كلّ مرّة، فمن خلال المشاهدات المتكرّرة والتجارب المتعدّدة نجد أن (أ) قبل (ب)، وعليه نستكشف أنّ(أ) سبب لـ(ب)، وغيره غير مرتبط بـ(ب).

ب- طريقة الاختلاف: وهي أن نوجد ظاهرتين متماثلتين في كلّ شيء إلّا

---

[١] انظر: دشتي، حسين علّي، تنقيح الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص ٦١-٧٧.

في ظرف واحد كما لو أنّا وضعنا قنّينتين من الماء متشابهتين في كلّ شيء عدا أنّ إحداهما وضعت تحتها نار، والأخرى لم يوضع، فغلَت الأولى ولم تغلِ الثانية، فنستكشف أنّ سبب الغليان هو تعرّض القنّينة الأولى للنار.

ت- **طريقة التلازم والتغيّر**: ومثالها تجربة (لويس باستير)، حيث ملأ عشرين قنّينة بسائل واحد وبدرجة غليان واحدة وأغلقها، ولكنه عرّض هذه القناني إلى ظروف بيئيّة مختلفة، فمرّة في أجواء الريف، ومرّة في المرتفعات، ومرّة في الجبال، ومرّة في غرفة مليئة بالغبار، وفي كلّ مرّة يرى أن تخمّر القناني قد اختلف بحسب المكان، فاستنتج العلاقة بين الجوّ وتخمّر السائل.

ث- **طريقة البواقي**: ومثاله تجربة الفيزيائيّ الفرنسيّ (أراغو): حيث علّق إبرة مغناطيسيّة بخيط حرير، ثمّ حرّك الإبرة، فلاحظ سرعتها وعلم بتأثير كلٍّ من نوع الخيط ومقاومة الهواء على السرعة، ثمّ جرّب ووضع لوحة نحاسيّة تحت الإبرة، وأعاد التجربة فلاحظ أنّ البطء يكون أكثر، أي أنّ الإبرة تصل للسكون أسرع مما لو لم تكن اللوحة النحاسيّة موجودة، فتحصل: إمّا أن الإبرة تباطأت بالسرعة الجديدة بسبب الهواء أو نوع الخيط أو اللوحة النحاسيّة، وحيث إنّ العالم قد أجرى التجربتين بالظروف نفسها إلّا أنّه في الثانية وضع اللوحة النحاسيّة، فاستنتج أنّ اللوحة النحاسيّة هي سبب التغيّر في سرعة الإبرة لكي تسكن. فقال السيّد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ إنّ هذه الطرق تقاوم احتمال الصدفة النسبيّة، إلّا أنّ مقاومة الاحتمال لا تعني طرده نهائيًّا، فمهما كان احتمال وجود سبب (ج) صدفة لاقتران (أ) في (ب) ضئيلًا، وهو أقصى ما تقدّمه طرق ستيوارت مل، إلّا أنّ احتمال الصدفة النسبيّة يظلّ موجودًا ولا يصل إلى الصفر بحال من الأحوال، وعليه لا يجوز أخذ اليقين من هذه الطرق ما دام احتمال الصدفة - وإن كان ضئيلًا جدًّا - موجودًا.

٢- اتجاه الترجيح:

وهذا الاتجاه يعترف بوجوب وجود مصادرات قبليّة متقدّمة على الاستقراء، ويقول إنّ إثبات هذه المصادرات القبليّة غير ممكن لا بالطريقة الأرسطيّة ولا بطريقة ستيوارت مل، وعليه فإنّ الدليل الاستقرائيّ على الإطلاق لا يُفيد يقينًا، بل يُفيد ترجيح احتمال النتيجة الاستقرائيّة على غيرها.

وقال الاتجاه الترجيحيّ إنّ المبرّر العقليّ الذي يحتاجه الدليل الاستقرائيّ هو أنّ النتيجة التي أعطانا إيّاها الدليل الاستقرائيّ محتواة في المقدّمات، فهو سير من العامّ إلى الخاصّ، والاستقراء لا يعطي ذلك، فهو سير من الخاصّ إلى العامّ، فلا يمكن أن يحتوي على المبرّر العقليّ، وعليه فإنّ الاستقراء أقصى ما يُعطيه هو الترجيح القويّ. ومن القائلين بهذا القول ريشنباخ.

٣- اتّجاه الشكّ:

وهو اتّجاه يُرجع سبب الطفرة في الانتقال من الخاصّ إلى العامّ إلى نزعة ذهنيّة نفسيّة، ويمثّل هذا الاتجاه الفيلسوف ديفيد هيوم، فيرى أنّ الإدراك العقليّ ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الانطباعات، وهي الأحاسيس والعواطف والانفعالات، وهي مشاهدتنا للحدث الواقعيّ.

الثاني: الأفكار، وهي صور تلك الانطباعات بعد الانتهاء من التواصل الواقعيّ معها. فمثلًا: نحن ندرك الأسد واقعًا وهذا إحساس به، وبعد أن يغيب عنّا تبقى صورته في ذهننا، فالانطباعات دائمًا تسبق الأفكار، ولها من القوّة والحيويّة ما هو أكثر من الفكرة، فعندما نتواجه مع أسد، فإنّ الخوف والتهيّب أقوى حضورًا ووقعًا في النفس من أن نتصوّر صورته فقط، ولكن في بعض الأفكار تأخذ من الحيويّة في النفس كما الانطباع، فهي تولّد انطباعًا، ولكن هذا

الانطباع مصدره الفكرة لا الإحساس، ويطلق عليه انطباع الفكرة، أمّا الانطباع المتولّد من الإحساس فهو انطباع إحساس، ولهذه الانطباعات المختلفة علاقات فيما بينها، إمّا هي علاقة العلّيّة، أو التجاور أو التشابه، وبها يستطيع أن ينتقل الذهن من فكرة إلى أخرى نتيجة الارتباط بينهما.

وأهمّها هي العلّيّة؛ لأنّها الوحيدة من بين الأنواع الثلاثة التي يمكن أن تنقل من الفكرة إلى الأخرى دون الإحساس بالفكرة الثانية، ففكرة العلّيّة تولد من الذهن، أي شيء قائم في الذهن، لا في الأشياء، ومن الذهن أيضًا يتمّ بسط هذه الفكرة على الموضوعات الخارجيّة التي تنكشف للحواس. والدليل على ذلك هو أنّ الإنسان يجد فارقًا كبيرًا بين الاستدلال على العلّيّة من ألف مثال وبين الاستدلال عليه من مثال واحد، ولو لم تكن النزعة النفسيّة مصدر الفكرة وكانت الضرورة موجودة في داخل الأشياء الخارجيّة، لكان مثال واحد كافيًا للاستدلال.

فالاستدلال الاستقرائيّ قائم على أساس نفسيّ (سيكولوجيّ) والذي يعطي تبريره، أي تبرير الطفرة من الخاصّ إلى العامّ هو عادة ذهنيّة لا البرهان العقليّ.

٤- المذهب الذاتيّ عند الشهيد الصدر

بعد أن طرح الشهيد الصدر ﭬ في كتابه (الأسس المنطقيّة للاستقراء) بيان علاج المنطق الأرسطيّ (العقليّ) لمشكلة الاستقراء الناقص، وكذلك المنطق التجريبيّ باتجاهاته المختلفة. بيّن المنطق الثالث معالجته للمشكلة، والذي أطلق عليه السيّد الصدر ﭬ اسم المنطق الذاتيّ، وهو اتّجاه آخر في نظريّة المعرفة والذي يتميّز بما يلي[١]:

أ- أنّه يتّفق مع المنطق العقليّ في وجود قضايا عقليّة قبليّة، فالمنطق العقليّ أو الأرسطيّ -كما أشرنا فيما سبق- يؤمن بوجود معارف يدركها الإنسان ويعتقد بها

[١] دشتي، حسين علّي، م.س، ص١٠٥- ١٠٨.

قبل خبرته الحسّيّة والتجربة، وعليها يعتمد في استنتاج باقي القضايا والأفكار، وهي الأساس للمعرفة البشريّة كلّها. بخلاف المنطق التجريبيّ الذي لا يؤمن بوجود هذه المصادرات القبليّة، بل يقول إنّ جميع المعارف البشريّة ترجع إلى التجربة والخبرة الحسّيّة.

ب- إن الوجود ينقسم إلى وجود خارجيّ وذهنيّ، فالذهن أو العقل عندما يدرك قضيّة خارجيّة، فإنّه يدرك صورتها. ولكن بغض النظر عن إدراكه، فإنّ القضيّة أو الخارج موجود، سواء وجد في الذهن أم لا، وسواء أدركه أم لا، فإنّ القضيّة لا تتأثّر بإدراك الذهن، فالجانب الخارجيّ الذي لا يتأثّر بإدراك الذهن هو الجانب الموضوعيّ، أمّا الجانب الإدراكيّ، فهو الجانب الذاتيّ للقضيّة.

فمثلًا: عندما نعرف أن كلّ معدن يتمدّد بالحرارة، والحديد معدن، فإنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، ليس راجعًا إلى وجود تلازم بين الفكرتين في الذهن، أي ليس راجعًا إلى الصورة الذهنيّة، بل متعلّق بالوجود الخارجيّ، فإنّ المعدن يتمدّد سواء أدركنا ذلك أو لا، فهو متعلّق بالجانب الموضوعيّ للقضيّة، والنتيجة ولدت من الجانب الموضوعيّ، فهذا التوالد هو توالد موضوعيّ، والتوالد الموضوعيّ يرجع إلى علاقة التلازم بين الموضوعين الخارجيّين، موضوع الكبرى وموضوع الصغرى، ومعرفتنا بهما يلزم أن نعرف النتيجة المتولّدة من ذلك التلازم بين الموضوعين.

والمنطق العقليّ يؤمن بأنّ الاستنتاج والتوالد الفكريّ إنّما ينحصر بالتوالد الموضوعيّ، فالقياس الأرسطيّ يعتمد على وجود تلازم بين المقدّمات، فتنشأ منه نتيجة منطقيّة. أمّا المنطق الذاتيّ، فيؤمن بتوالد فكريّ من نوع آخر غير الموضوعيّ، وهو التوالد الذاتيّ؛ وبيانه: أنّ التوالد الذاتيّ ناتج قائم على أساس التلازم بين فكرتين لا بين موضوعين، فلا يوجد تلازم بين موضوع (أ) و (ب)، ولكن صورة (أ) في الذهن تلازم (ب) لسبب ما، فهو تلازم بين الجانبين الذاتيّين للمعرفة.

والمنطق الأرسطيّ (المذهب العقليّ) يرى بأنّ التوالد الـذاتيّ خطأ منطقيّ؛ لأنّه استنتاج من دون تلازم بين المقدّمات والقضايا؛ لأنّ الخطأ المنطقيّ إمّا يكون من المقدّمات الخاطئة، أو من طريقة التوالد الذاتيّ، وهو استنتاج قضيّة من مقدّمات لا تلازم بينها.

ولذلك اضطر المنطق الأرسطيّ لكي يقبل بنتيجة الاستقراء الناقص أن يضمّ مقدّمة قبليّة (مصادرة)؛ لأنّه إذا لم يفرض تلك المصادرة، فإنّ نتيجة الدليل الاستقرائيّ ستكون من قبيل التوالد الذاتيّ. وعليه فإنّ نتيجة الاستقراء يجب أن تكون صغرى قياس للكبرى القبليّة، ومن ثمّ نستنتج بعد ذلك التعميم، وإلّا فإنّ التعميم لا يمكن أن يتولّد ذاتيًّا من مجرّد التكرار المستمرّ؛ لأنّه لا علاقة لزوميّة موضوعيّة بين التكرار والتعميم، والدليل أنّه يمكنك أن تفرض التكرار عقلًا دون أن تفرض التعميم ولا تناقض.

إذن: فالمنطق الأرسطيّ يرى بأنّ المعارف البشريّة كلّها ترجع إلى المعارف القبليّة وتتوالد بطريق التوالد الموضوعيّ فقط، بخلاف المنطق الذاتيّ، إذ يرى وجود طريق ثانٍ للتوالد وهو التوالد الذاتيّ.

ومن هنا يعالج المنطق الذاتيّ المشكلة، فيقول إنّنا لا نحتاج إلى مصادرة قبليّة في تعميم نتيجة الاستقراء، بل إنّ التعميم يتولّد ذاتيًّا من إدراك نتيجة الاستقراء، وقد تبيّن لنا فشل محاولة المنطق الأرسطيّ والتجريبيّ في معالجة المشكلة، وكيف أنّ التعميم الاستقرائيّ لا يمكن تفسيره وفق التوالد الموضوعيّ.

ولكن للتوالد الذاتيّ الناتج عن اليقين شروط، وإلّا لو قبلنا بالتوالد بمجرّد إدراك فكرتين لا يوجد تلازم موضوعيّ بينهما، فإنّه يلزم أن نستطيع أن ندرك أيّ فكرة مستنتجة من فكرتين، وهذا لغو، وواضح أنّ شروط صحّة الاستنتاج الذاتيّ لا يعتمد على المنطق الأرسطيّ؛ لأنّه خارج مجاله، ويرى السيّد الصدر قدس سره

أن كلّ معرفة ثانويّة يحصل عليها العقل من طريق التوالد الذاتيّ تمرّ بمرحلتين: مرحلة تعتمد على التوالد الموضوعيّ، إلّا أنّها لا تورث اليقين، إنّما الاحتمال، وينمو الاحتمال باستمرار على أساس التوالد الموضوعيّ، لكنّه يعجز أن يصل إلى مرحلة اليقين، وعندها تبدأ المرحلة الثانية، وهي التوالد الذاتيّ.

والتعميمات الاستقرائيّة -برأي المنطق الذاتيّ- كلّها تمرّ بهاتين المرحلتين، ففي المرحلة الأولى يتخذ الدليل الاستقرائيّ منهج الاستنباط العقليّ، فيزيد من درجة احتمال القضيّة الاستقرائيّة على أساس موضوعيّ، ثمّ ينتقل إلى المرحلة الثانية ويستخدم المنهج الذاتيّ ليصل إلى اليقين.

ج- مرحلة التوالد الموضوعيّ للدليل الاستقرائيّ: في هذه المرحلة يكون الدليل الاستقرائيّ دليلًا استنباطيًّا، لكنّه لا يفيد اليقين، إنّما الاحتمال، ويتقوّى هذا الاحتمال وفق حساب خاصّ، وهو معبّر عنه بنظريّة الاحتمالات، فالمنهج الاستنباطيّ الممثّل للمرحلة الأولى ليس إلّا تطبيقًا للمبادئ العامّة لنظريّة الاحتمالات. وهنا علينا فهم نظريّة الاحتمالات لكي نفهم كيف يتوالد الاحتمال القويّ، وهو مقدّمة ضروريّة؛ لأنّ اليقين يتوالد ذاتيًّا في المرحلة الثانية لدى الإنسان العاقل.

د- نظريّة الاحتمالات:

نظريّة الاحتمالات هي حساب لنسبة إمكان حدوث أمر ما في تجربة عشوائيّة، أي بلا تدخّل موجّه لترجيح أحد الأطراف الممكنة في التجربة على أخرى، مثل إلقاء عملة معدنيّة على الأرض بشكل محايد، فإنّنا: إمّا أن نحصل على الوجه أو الظهر، دون أي تدخّل متعمّد، أو نصنع شيئًا في العمليّة من خلاله نحصل على الوجه دون الظهر، فإذا تدخّلنا بشكل متعمّد لا يجعل التجربة عشوائيّة.

وعلمنا بحصولنا على صورة ما يعبّر عنه باليقين الرياضي بالعدد واحد،

فحصولنا على صورة ما (سواء أكان الوجه أو الظهر) =١، وعدد الأحداث الممكنة = ٢، فنسبة احتمال حصولنا على أحدهما دون الآخر = ½.

فنظريّة الاحتمالات إذن تقدّم لنا معادلات من خلالها نعلم بقيمة احتمال كلّ عنصر من عناصر التجربة العشوائيّة المحتملة.

ولنظريّة الاحتمالات أمور بديهيّة تكون شرطًا للحكم على موضوع بأنّه تطبيق لنظريّة الاحتمالات، فإذا وجدنا معادلة تحقّق هذه البديهيّات، فإنّها تابعة لنظريّة الاحتمالات، وتكون نتيجتها وفق النظريّة نتيجة منطقيّة، وهذه هي البديهيّات الستّة التي لخّصها راسل نقلًا عن (س. دي. برود) ونقلها الشهيد الصدر في (الأسس المنطقيّة للاستقراء)[١].

٥- الدليل الاستقرائيّ عند السيّد الصدر

والدليل الاستقرائيّ يمرّ بمرحلتين برأي السيّد الصدر: المرحلة الأولى هي المرحلة الاستنباطيّة، وفيها نموّ احتمال التعميم بشكل كبير دون اليقين، ويصطلح عليها أيضًا بمرحلة التوالد الموضوعيّ، ثمّ المرحلة الثانية، وهي مرحلة التوالد الذاتيّ وفيها القفزة أو علاج الاحتمال المضادّ للتعميم الضئيل جدًّا ليصل العقل فيها إلى مرحلة اليقين.

ففي المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائيّ (المرحلة الاستنباطيّة)، بيّن السيّد الصدر قدس سره نظريّة الاحتمال وبديهيّاتها وأضاف إليها. وأمّا في الدليل الاستقرائيّ، فنجد أنّ رأي الشهيد الصدر وبعض المفكّرين مثل لابلاس وراسل يتّجه إلى كون الدليل الاستقرائيّ في مرحلته الأولى ما هو إلّا تطبيق دقيق لنظريّة الاحتمال، وفي هذه المرحلة وعلى خلاف ما ذهب إليه راسل من أنّ الاستقراء لكي يعطي نتيجة تعميميّة، فإنّه يحتاج إلى مصادرات خاصّة.

---

[١] الصدر، محمّد باقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص١٢٦-١٢٧.

يرى الشهيد الصدر، أنّه لا توجد حاجة إلى المصادرة القبليّة سوى مصادرات نظريّة الاحتمال، إلّا أنّها تعتمد على عدم وجود مبرّر قبليّ ينفي السببيّة العقليّة، ونفي السببيّة العقليّة هو الذي يحتاج إلى دليل أو برهان، وعليه فإنّ من يؤمن بنفي السببيّة العقليّة عليه أن يقيم دليلًا عليه ومبرّرًا له، وبالتالي إذا لم يكن هناك برهان عليه، فلا أقلّ تكون السببيّة العقليّة محتملة، وهو أمر يكفي لتنمية احتمالها، ومن ثمّ إثباتها بالمنطق الذاتيّ، والإيمان بالسببيّة التجريبيّة غير كاف لتنمية الدليل الاستقرائيّ وتقويته.

وأمّا المرحلة الثانية، فهي التوالد الذاتيّ للدليل الاستقرائيّ، وهنا لا بدّ أن نميّز بين الطابع الاستنباطيّ للدليل الاستقرائيّ والطابع الاستنباطيّ للقياس، ففي القياس فإنّ المبرهن عليه هو الجانب الموضوعيّ للحقيقة، فمثلًا إذا قلنا إنّ مجموع زوايا المثلث = ١٨٠ درجة، فهذه المساواة هي حقيقة موضوعيّة، بمعنى أنّ المبرهَن عليه هو نفس القضيّة (هذه تساوي تلك). أمّا في الدليل الاستقرائيّ فإنّ الذي يتنامى أو يتقوّى، فهو درجة التصديق بالقضيّة أو الحقيقة، حتّى تصل لدرجة تقلّ عن اليقين، واليقين الذي يعتمده الشهيد الصدر هو اليقين الموضوعيّ لا اليقين المنطقيّ أو اليقين الذاتيّ أي (النفسيّ) الذين ذكرهما في تقسيمه لليقين، وذلك لأنّ اليقين المنطقيّ: وهو مركّب من علمين؛ الأوّل ثبوت المحمول للموضوع، والثاني استحالة انفكاكه عنه، فإذا افترضنا إمكانيّة انفكاك المحمول عن الموضوع بعد ثبوته له فإنّ هذا يلزم منه التناقض؛ ولذلك فإنّ اليقين المنطقيّ يتلازم فيه العلمان.

وأمّا اليقين الذاتيّ (النفسيّ) وهو جزم نفسانيّ، وأمر سيكولوجيّ، والذي بسببه قد يجزم الشخص ويتيقّن من شيء نتيجة مبرّرات غير منطقيّة أو موضوعيّة، كأن يعتمد على حلم أو عطسة أو غيرها، والذي قد يتطابق أو لا يتطابق جزمه ويقينه مع الواقع، ولكن في حالة التطابق فإنّ يقينه غير مبرّر منطقيًا أو موضوعيًّا.

وأمّا اليقين الموضوعيّ وهو اليقين الذي له مبرّر موضوعيّ نتيجة الدليل

الاستقرائيّ في مرحلته الاستنباطيّة، فاليقين الذي يتكوّن بعد قفزة من درجة التصديق العالية التي نمت من الدليل الاستقرائيّ هو اليقين الموضوعيّ، وفيه يتيقّن ثبوت سببيّة (أ) لـ(ب) مثلًا، ولكن دون استحالة افتراض الانفكاك، وهذا ما يميزه عن اليقين المنطقيّ.

ومبرّر اليقين الموضوعي في عمليّة الاستقراء هو بالاعتماد على درجات تصديق أولية كما في اليقين المنطقيّ في القياس، ففي القياس لكي نحكم بثبوت المحمول للموضوع، فإنّنا نحتاج إلى مقدّمات تحتوي على درجة التصديق (اليقين)، ويجب أن تكون المقدّمات الأوّليّة غير مستنبطة من نفس القياس، وعليه فإنّ درجة التصديق في الدليل الاستقرائيّ تحتاج إلى درجات أوّليّة أو معطيات، تكون النتيجة منطلقة من هذه المعطيات. ولا بدّ أن تكون النتيجة غير متناقضة مع المعطيات الأوّليّة، وهذه الدرجات الأوّليّة في الدليل الاستقرائيّ دائمًا أقلّ من قيمة اليقين المنطقيّ، فهي ١/ ٢ أو١/ ٣.. إلخ، وهي علم إجماليّ، وعليه فإنّ وجود علم إجماليّ أوّل ليس كافيًا لتبرير القيمة الاحتماليّة الكبيرة، وإن كانت معطًى أوّليًّا، لأنّ الارتقاء في درجة التصديق إلى اليقين الموضوعيّ بالعلم الإجماليّ الأوّليّ سيوقع في التناقص أو الترجيح بلا مرجّح، والحلّ يكمن في وجود علم إجماليّ ثانٍ، فوجود (علمين إجماليّين) يكفي العقل البشريّ ليصل إلى اليقين الموضوعيّ، وهذا يرجع إلى طبيعة العقل نفسه، فالعقل برأي الشهيد الصدر‌قدس‌سره مصمَّم بطريقة تجعله يرتقي في درجة التصديق عند توفّر العلمين الإجماليّين بالصورة المطلوبة، ويُفني بذلك الدرجة الضئيلة جدًّا، ولا يستطيع العقل أن ينكر النتيجة عند تحقّق الشروط، والدليل على هذا الادّعاء: هو أنّ العقل يستطيع أن يكشف عن بعض أموره، فالشخص يعلم حضوريًّا بأنّه يكره الطعم الكذائيّ مثلًا، ولا يحتاج إلى توجيه أو دليل، وهكذا العقل، فهو يعلم من ذاته أنّ اجتماع النقيضين محال، فهو لا يقبل هذا الحكم وجدانًا، وكذلك فإنّ العقل لا يستطيع أن ينكر الحكم الناتج من الدليل الاستقرائيّ

بالصورة المذكورة؛ ولذلك ترى الفلاسفة منذ البداية يحاولون تبرير نتيجة الدليل الاستقرائيّ، فلو لم يكن وجدانهم ووجدان العقل يقرّ بنتيجة الاستقراء بالصورة المشروطة، لما حاولوا تبريره، ولما اقتنعوا بأنّه يورث الظنّ فقط، إلّا أنّ وجدانهم لم يقبل بذلك، أمّا الذين سلّموا بأنّه يورث الظنّ والترجيح، فسبب ذلك أنّهم لم يعرفوا كيف يصيغون المبرّر المنطقيّ له، فعجزهم هذا جعلهم يستسلمون لشيء غير مقتنعين وجدانًا به.

فالدليل الاستقرائيّ عندما يكون بالشكل المطلوب، أي بتوفر علمين إجماليّين، فإنّ ذلك يحتّم على العقل بأن يرفع درجة التصديق ويأخذ بالقيمة الكبيرة إلى اليقين الموضوعيّ وينفي القيمة الضئيلة جدًّا[١].

لقد نجح السيّد الشهيد، عبر معالجة مشكلة اليقين وتعميم الاستقراء، وتوجيه النقد إلى المنطق الأرسطيّ والمنطق التجريبيّ، في أن يقدّم البديل الجديد، وهو منطق التوالد الموضوعيّ والذاتيّ، وأن يبتدع نظامًا حاول من خلاله إعادة تشكيل نظام معرفيٍّ حديث، موكّدًا على أهمّيّة الدور الكبير الذي ينبغي أن يُناط بهذا المذهب المعرفيّ.

ونرى ثمار هذا المذهب واضحة في علم أصول الدين وإثبات وجود الله، حيث يقول السيّد الصدر: «وتبرهن هذه الدراسة في نفس الوقت، على حقيقة في غاية الأهمّيّة من الناحية العقائديّة، وهي الهدف الحقيقيّ الذي توخّينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة. وهذه الحقيقة أنّ الأسس المنطقيّة التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلميّة المستمدّة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقيّة التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم، عن طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإنّ هذا الاستدلال -كأيّ استدلال علميّ آخر- استقرائيّ بطبيعته، وتطبيق للطريقة العامّة التي حدّدناها للدليل

[١] دشتي، حسين علي، م.س، ص١٠٥.

الاستقرائيّ في كلتا مرحلتيه. فالإنسان بين أمرين: فهو إمّا أن يرفض الاستدلال العلميّ ككلّ، وإمّا أن يقبل الاستدلال العلميّ، ويعطي الاستدلال الاستقرائيّ على إثبات الصانع القيمة التي يمنحها للاستدلال العلميّ. وهكذا نبرهن على أنّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقيّ الاستقرائيّ، ولا يمكن -من وجهة النظر المنطقيّة الاستقرائيّة- الفصل بينهما..»[١].

ثالثًا: تطبيقات الاستقراء في علم أصول الفقه

كان الاستقراء حاضرًا بقوّة عند الأصوليّين منذ بدايات تدوين هذا العلم، فقد لعب دورًا مهمًّا في صياغة الكثير من القواعد الأصوليّة، مثل دلالة صيغة الأمر على الوجوب، ودلالة صيغة النهي على التحريم، وصيغ العموم، وتفاصيل الاستثناء، وكذلك الأحكام اللغويّة الكلّيّة المتعلّقة بالعموم والخصوص، والتباين والترادف، والحقيقة والمجاز، والظهور والنصوصيّة، والإشارة والعبارة، ومنها أيضًا أنّ صيغة الأمر بعد الحظر تُفيد الإباحة باستقراء استعمالات الشرع لها في نصوصه[٢]، لقد أسهم الاستقراء في الكشف عن الكثير من القواعد الشرعيّة والأصوليّة من خلال مراجعة النصوص الشرعيّة أو الجزئيّات اللغويّة أو الفروع الفقهيّة العمليّة. وعرّف علماء الأصول الاستقراء بأنّه «كلّ استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدّمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال، ويعتبر السير الفكريّ في الدليل الاستقرائيّ معاكسًا للسير في الدليل الاستنباطيّ الذي يصطنع الطريقة القياسيّة، فبينما يسير الدليل الاستنباطيّ وفق الطريقة القياسيّة من العامّ إلى الخاصّ عادة، يسير الدليل الاستقرائيّ -خلافًا لذلك- من الخاصّ إلى العامّ»[٣].

وعرّفه الإمام الشاطبيّ في «موافقاته» بقوله: هو «تصفّح جزئيّات ذلك المعنى

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص٤١٩.

[٢] المدني، محمد، الاستقراء ودوره في تكوين القواعد العامّة، ص١١.

[٣] الصدر، محمد باقر، م.س، ص٥-٦.

ليثبُت من جهتها حكم عامّ، إمّا قطعيّ وإمّا ظنّيّ، وهو أمر مسلّم عند أهل العلوم العقليّة والنقليّة، فإذا تمّ الاستقراء حكم به في كلّ حكم تقدر»[١].

ويُفهم من هذه التعاريف أنّ الاستقراء عمليّة استدلاليّة يقوم بها المتخصّصون في مجال من مجالات العلم المبحوث فيه؛ والمنهج الاستقرائيّ قائم على تتبّع جزئيّات وأفراد مسألة أو معظمها، لأجل صياغة حكم كلّيّ أو قاعدة عامّة مستوعبة لجميع الفروع أو أغلبها، للاستدلال به على بيان المسائل الأخرى.

وقد اختلفت أراء علماء الأصول حول حجّيّة دليل الاستقرائيّ، والاستقراء بحسب تقسيمه إمّا استقراء تامّ؛ أو استقراء ناقص، والاستقراء التامّ حجّة عند جميع الأصوليّين؛ «وأمّا الاستقراء الناقص فهو محلّ النزاع عند علماء الأصول الإسلاميّين؛ أمّا المالكيّة والشافعيّة والحنابلة، فيعتبر عندهم حجّة في الاستدلال؛ لأنّ الغالب الأكثريّ كحكم الكلّيّ العامّ، فيلحق بالأعمّ الأغلب، فيقول الإمام القرافيّ بعد بيانه لدلالة الاستقراء الناقص المفيدة للظنّ: «وهذا الظن حجّة عندنا وعند الفقهاء»، أمّا الإمام الغزاليّ، فاعتبر أنّ الاستقراء «إن لم يكن تامًّا لم يصلح إلّا للفقهيّات؛ لأنّه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظنّ أنّ الآخر كذلك»»[٢].

فالاستقراء الناقص عند الغزاليّ يفيد ظنًّا راجحًا، يميل إلى القطع، مما يرفعه إلى مرتبة الحجّيّة المعتبرة، وعلى هذا السبيل ثبت عند الإمام الشافعيّ أنّ «أقلّ سنّ الحيض تسع سنين، وأنّ أقلّه يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر، وغالبه ست أو سبع، ومعلوم أنّ الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه، ولا حال أكثرهنّ، بل ولا حال نصفهنّ، ولا ما يقرب منه، فضلًا عن نساء العالم على الإطلاق؛ للقطع بعدم استقرائه حال جميع الأعصار المتقدّمة عليه»، وكان هذا هو مسلك الإمام الشافعيّ في تقرير كثير من أحكامه الشرعيّة وقواعده الأصوليّة؛

---

[١] الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ص١٨٩.

[٢] شهيد، الحسان، الخطاب النقديّ الأصولي، ص١٣٨.

أمّا الحنفيّة فلم يعترفوا بالاستقراء الناقص بصفته دليلًا مستقلًّا في إثبات الأحكام الشرعيّة، ذهابًا منهم إلى أنّه راجع إلى القياس إذا دلّ على وصف معتبر جامع لجميع الجزئيّات، أو أنّه راجع إلى العرف والعادة.

أمّا ابن حزم فكان أكثر صراحة في موقفه من حجّيّة الاستقراء بنوعيه، إذ حذّر طالب الحقيقة والعلم أن لا يعتمد إلّا على ما تمّ من استقراء، فقال: «ينبغي لكلّ طالب حقيقة أن يقرّ بما أوجبه العقل، ويقرّ بما شاهد وأحس، وبما قام عليه برهان راجع إلى الناس المذكورين، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلًا، إلّا أن يحيط علمًا بجميع الجزئيّات التي تحت الكلّ الذي يحكم فيه، فإن لم يقدر، فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلّا على ما أدركه، دون ما لم يدرك»[١]، هذه أهمّ المواقف الأصوليّة من حجّيّة الاستقراء عند علماء الأصول الإسلاميّين.

الاستقراء وحساب الاحتمال في علم أصول الفقه عند الشهيد الصدر:

قال الشهيد الصدرؒ وهو بصدد بيان أنّ الأحكام الشرعيّة تكون تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات، فإذا حرّم الشارع شيئًا ولم ينصّ على ملاكه، فقد يستنتجه العقل ويحدس به، فيحدس حينئذ بثبوت الحكم في كلّ الحالات التي يشملها ذلك الملاك؛ لأنّ الملاك بمثابة العلّة لحكم الشارع، وإدراك العلّة يستوجب إدراك المعلول، وأمّا كيف يحدس العقل بملاك الحكم، فهذا قد يكون عن طريق الاستقراء تارة وعن طريق القياس أخرى، والمراد بالاستقراء أن يلاحظ الفقيه عددًا كبيرًا من الأحكام يجدها جميعًا تشترك في حالة واحدة، من قبيل أن يحصي عددًا كبيرًا من الحالات التي يُعذر فيها الجاهل، فيجد أنّ الجهل هو الصفة المشتركة بين كلّ تلك المعذّريّات، فيستنتج أنّ المناط والملاك في المعذّريّة هو الجهل، فيعمّم الحكم إلى سائر حالات الجهل[٢].

---

[١] شهيد، الحسان، الخطاب النقديّ الأصولي، ص١٣٨-١٣٩.

[٢] انظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج١، ص٣٦٣-٣٦٤.

وذكر الشهيد الصدر أيضًا في باب طرق إثبات الدليل الشرعيّ وإحرازه وجدانًا بأنّ التواتر والإجماع والسيرة، كلّها من وسائل اليقين الموضوعيّ الاستقرائيّ، كما سيتبيّن في معرض إثباته لهذه الوسائل.

١ - التواتر:

في بيان السيّد الشهيد الصدر لوسائل الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعيّ، ذكر تعريف المنطق للخبر المتواتر بأنّه إخبار جماعة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب[١].

وهنا سنبيّن الفرق بين رؤيتي المنطق الأرسطيّ وبين رؤية الشهيد الصدر للتواتر، ففي وجهة نظر المنطق الأرسطيّ، إنّ تفسير القضيّة المتواترة يشابه تمامًا تفسير المنطق نفسه للقضيّة التجريبيّة التي هى إحدى القضايا الستّ، التي يراها من الضروريّات.

حيث يرى المنطق أنّ علّيّة الحادثة الأولى للحادثة الثانية التي ثبتت بالتجربة عن طريق اقتران الثانية بالأولى في عدد كبير من المرّات مستنتجة من مجموع مقدّمتين:

- اقتران الحادثة الثانية بالأولى في عدد كبير من المرّات. وهي بمثابة صغرى الاستدلال.

- إنّ الاتفاق لا يكون دائميًّا، بمعنى أنّه يمتنع أن يكون هذا الاقتران في كلّ هذه المرّات صدفة؛ لأنّ الصدفة لا تتكرّر بهذه الدرجة، وهي كبرى الاستدلال، ويعتبرها المنطق قضيّة عقليّة أوّليّة، ولا يمكن في رأيه أن تكون ثابتة بالتجربة، لأنّها تشكّل الكبرى لإثبات كلّ قضيّة تجريبيّة، فكيف يعقل أن تكون هي بنفسها قضيّة تجريبيّة؟

---

[١] انظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول،ج٢، ص١٣٥؛٢٧١.

وكما في المثال التالي (كلّ حديد يتمدّد بالحرارة)، حيث يرى أنّ علّيّة التمدّد هي وجود الحرارة كما في المثال، والتي قد ثبت بالتجربة عن طريق اقتران (تمدّد الحديد) بـ(وجود الحرارة) في العديد من التجارب المتكرّرة، فهذه النتيجة متكوّنة من قياس منطقيّ يتشكّل من مقدّمتين: الأولى هي صغرى القياس، وهي وجود التمدّد في الحديد بوجود الحرارة في تجارب متكرّرة ومتكثّرة. والأُخرى تشكّل كبرى القياس، وهي أنّ الاتفاق لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا، بمعنى: امتناع أن تكون هذه الاقترانات المتكرّرة والمتكثّرة في عدد من المرّات على أساس الاتفاق والصدفة النسبيّة، وليس على أساس علاقة علّيّة بين الحادثتين، كعلّيّة الحرارة للنار في المثال، فالمنطق الأرسطيّ ينطلق من هذه الكبرى بوصفها مبدأً عقليًّا قبليًّا للتأكيد على أنّ الصدفة النسبيّة لا تتكرّر باستمرار، ويستنتج منه رابطة السببيّة بين كلّ ظاهرتين يتكرّر اقترانهما باستمرار خلال تجارب عديدة، ولا يمكن في رأي المنطق الأُرسطيّ أن تكون هذه الكبرى ثابتة بالتجربة القبليّة؛ لأنّها تشكّل الكبرى لإثبات كلّ قضيّة تجريبيّة، فلا يعقل أن تكون هي بنفسها قضيّة تجريبيّة؛ إذ سيتوقّف إثبات القضيّة التجريبيّة عندئذٍ على نفسها، وهو محال.

وأمّا في ضوء رأي الشهيد الصدر، اليقين بالقضيّة التجريبيّة والمتواترة يقين موضوعيّ استقرائيّ، والاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتماليّة الكثيرة في موضوع واحد، فإخبار كلّ مخبر قرينة احتماليّة، ومن المحتمل بطلانها؛ لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب، وكلّ اقتران بين حادثتين قرينة احتماليّة على العلّيّة بينهما، ومن المحتمل بطلانها، أي القرينة لإمكان افتراض وجود علّة أخرى غير منظورة، وهي السبب في وجود الحادثة الثانية، غير أنّها اقترنت بالحادثة الأولى صدفة، فإذا تكرّر الخبر أو الاقتران، تعدّدت القرائن الاحتماليّة، وزاداد احتمال القضيّة المتواترة أو التجريبيّة، وتناقص احتمال نقيضها حتّى يصبح قريبًا من الصفر جدًّا، فيزول تلقائيًّا، لضآلته الشديدة. ونفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم ليست في الحقيقة إلّا قضيّة تجريبيّة أيضًا، ومن هنا نجد

أنّ حصول اليقين بالقضيّة المتواترة والتجريبيّة يرتبط بكلّ ما له دخل في تقوية القرائن الاحتماليّة نفسها، فكلّما كانت كلّ قرينة احتماليّة أقوى وأوضح، كان حصول اليقين من تجمع القرائن الاحتماليّة أسرع.

وذكر أنّ للتواتر ضوابط حتّى يمكن أن نستفيد منها القطع واليقين، ومنها:

أ- العوامل الموضوعيّة:

الكثرة العدديّة هي الضابط الأساس في حصول التواتر، بل هي جوهر التواتر وروحه، ولكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضيّة المتواترة برقم معيّن؛ لأنّ حصول اليقين من التواتر يتأثّر بعوامل موضوعيّة مختلفة وعوامل ذاتيّة أيضًا، فمنها: وثاقة ونباهة الشهود، فكلّما كانت شهادة كلّ مخبر ذات قيمة احتماليّة أكبر ودرجة مطابقتها للواقع أعلى لشدّة نباهة الشاهد في القضيّة ووثاقته مثلًا كان حصول التواتر أسرع وبعدد أقلّ؛ لأنّ الاحتمالات إذا كانت أكبر كان تراكمها وبلوغها لليقين بحساب الاحتمالات أسرع.

ومنها تباعد مسالكهم وتباين ظروفهم، في أوضاعهم الحياتيّة والثقافيّة والاجتماعيّة؛ إذ بقدر ما يشتدّ التباعد والتباين، يصبح احتمال اشتراكهم جميعًا في كون هذا الإخبار الخاصّ ذا مصلحة شخصيّة داعية إليه بالنسبة إلى جميع أولئك المخبرين على ما بينهم من اختلاف في الظروف، أبعدَ بحسب الاحتمال.

ومنها: نوعيّة القضيّة المتواترة، وكونها مألوفة لو كانت القضيّة من الأُمور المعتادة والمألوفة والتي يكون الاحتمال القبليّ فيها أكبر؛ فسيكون تراكم القيم الاحتماليّة وبلوغها لليقين بحساب الاحتمالات أسرع، وأمّا إذا كانت غريبة، فغرابتها في نفسها تشكّل عاملًا عكسيًّا فإذا كانت القضيّة المخبر بها غريبة وليست مألوفة، كما لو أخبروا بوجود طائر العنقاء يطير في السماء الذي احتماله القبليّ ضعيف جدًا، كان حصول اليقين من التواتر أبطأ.

ومنها: درجة الاطلاع على الظروف الخاصّة لكلّ شاهد بالقدر الذى يبعد أو يقرب بحساب الاحتمال افتراض مصلحة شخصيّة في الإخبار.

ومنها: درجة وضوح المدرك المدعي للشهود، ففرق بين الشهادة بقضيّة حسّيّة مباشرة، كنزول المطر، وقضيّة ليست حسّيّة، وإنّما لها مظاهر حسّيّة كالعدالة؛ وذلك لأنّ نسبة الخطأ في المجال الأوّل أقلّ منها في المجال الثاني، وبهذا كان حصول اليقين في المجال الأوّل أسرع. إلى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجابًا أو سلبًا على أساس دخلها في حساب الاحتمال وتقويم درجته.

ب- العوامل الذاتيّة:

ومنها: طباع الناس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة، فإنّ ثمّة حدًّا أعلى من الضآلة لا يمكن لأيّ ذهن بشريّ أن يحتفظ بالاحتمال البالغ إليه، مع الاختلاف بالنسبة إلى ما هو أكبر من الاحتمالات.

ومنها: المبتنيات القبليّة التي قد توقف ذهن الإنسان وتشلّ فيه حركة حساب الاحتمال، وإن لم تكن إلّا وهمًا خالصًا لا منشأ موضوعيّ له.

ومنها: مشاعر الإنسان العاطفيّة التي قد تزيد أو تنقص من تقويمه للقرائن الاحتماليّة، أو من قدرته على التشبّث بالاحتمال الضئيل تبعًا للتفاعل معه إيجابًا أو سلبًا.

وكما تدخل خصائص المُخبرين من الناحية الكمّيّة والكيفيّة في تقويم الاحتمال، كذلك تدخل خصائص المخبر عنه أي مفاد الخبر، وهي على نحوين: خصائص عامّة وخصائص نسبيّة.

والمراد بالخصائص العامّة كلّ خصوصيّة في المعنى تشكّل بحساب الاحتمال عاملًا مساعدًا على كذب الخبر أو صدقه، بقطع النظر عن نوعيّة المخبر. ومثال

ذلك: غرابة القضيّة المخبَر عنها، فإنّها عامل مساعد على الكذب في نفسه، فيكون موجبًا لتباطؤ حصول اليقين بالتواتر، وعلى عكس ذلك كون القضيّة اعتياديّة ومتوقّعة ومنسجمة مع سائر القضايا الأخرى المعلومة، فإنّ ذلك عامل مساعد على الصدق، ويكون حصول اليقين حينئذ أسرع.

والمراد بالخصائص النسبيّة كلّ خصوصيّة في المعنى تشكّل بحساب الاحتمال عاملًا مساعدًا على صدق الخبر أو كذبه، فيما إذا لوحظ نوعيّة الشخص الذي جاء بالخبر، ومثال ذلك: غير الشيعيّ إذا نقل ما يدلّ على إمامة أهل البيت عليهم السلام، فإنّ مفاد الخبر نفسه يعتبر بلحاظ خصوصيّة المخبر عاملًا مساعدًا في إثبات صدقه بحساب الاحتمال، وقد تجتمع خصوصيّة عامّة وخصوصيّة نسبيّة معًا لصالح صدق الخبر، فالتواتر ما ينقله عدد كبير من الرواة، وهذا العدد الكبير يشكّل احتمالًا للقضيّة وقرينة لإثباتها، وبتراكم الاحتمالات والقرائن يحصل اليقين بصدور الكلام.

فكلّ خبر حسّيّ يحتمل في شأنه بما هو خبر الموافقة للواقع والمخالفة له، واحتمال المخالفة يقوم على أساس احتمال الخطأ في المخبر، أو احتمال تعمّد الكذب لمصلحة معيّنة له تدعوه إلى إخفاء الحقيقة.

فاحتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في مخبرين عن واقعة واحدة معًا أقلّ درجة؛ لأنّ درجة احتمال ذلك ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمة احتماله في المخبر الآخر، وكلّما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر، تضاءل الاحتمال؛ لأنّ قيمة الاحتمال تمثّل دائمًا كسرًا محدّدًا من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد، فقيمة الاحتمال هي ١/٢ أو ١/٣ أو أيّ كسر آخر من هذا القبيل، وكلّما ضربنا كسرًا بكسر آخر خرجنا بكسر أشدّ ضآلة كما هو واضح. وفي حالة وجود مخبرين كثيرين لا بدّ من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبرين لكي نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعًا، ويصبح هذ الاحتمال ضئيلًا جدًّا، ويزداد

ضآلة كلّما ازداد المخبرون حتّى يزول عمليًّا، بل واقعيًّا لضآلته وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشريّ بالاحتمالات الضئيلة جدًّا. ويسمّى حينئذ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال عمليًّا أو واقعيًّا بالتواتر، ويسمّى الخبر بالخبر المتواتر، وبهذا يظهر أنّ الإحراز في الخبر المتواتر يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

٢- الإجماع والشهرة:

إذا كان الفقهاء قد اتفقوا جميعًا على هذه الفتوى سمّيَ ذلك «إجماعًا»، وإذا كانوا يشكّلون الأكثريّة فقط سمّيَ ذلك «شهرة»، فالإجماع والشهرة طريقان لاكتشاف وجود الدليل اللفظيّ في جملة من الأحيان.

والشهرة تضاف في علم الأصول إلى الحديث تارة، وإلى الفتوى أخرى، ويُراد بالشهرة في الحديث تعدّد رواة الحديث بدرجة دون التواتر، ويُراد بالشهرة في الفتوى انتشار الفتوى المعيّنة بين الفقهاء وشيوعها بدرجة دون الإجماع[١].

إذا حدّدنا الإجماع تحديدًا كمّيًّا عدديًّا باتّفاق مجموعة الفقهاء، فالشهرة قد تدخل في الإجماع بالتحديد الكيفيّ؛ إذ إنّ التحديد الكيفيّ هو تعدّد المفتين إلى درجة موجبة للعلم ولو بمعنى يشمل الاطمئنان.

وحكم الإجماع والشهرة من ناحية أصوليّة أنّه متى حصل العلم بالدليل الشرعيّ بسبب الإجماع أو الشهرة وجب الأخذ بذلك في عمليّة الاستنباط، وأصبح الإجماع والشهرة حجّة، وإذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهرة، فلا اعتبار بهما؛ إذ لا يفيدان حينئذ إلّا الظنّ، ولا دليل على حجّيّة هذا الظنّ شرعًا، فالأصل عدم حجّيّته.

---

[١] انظر، الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج١، ص١٠٨؛ ص٢٦٧.

ففتوى الفقيه في مسألة شرعيّة بحتة تعتبر إخبارًا حدسيًّا عن الدليل الشرعيّ، والإخبار الحدسيّ هو الخبر المبنيّ على النظر والاجتهاد في مقابل الخبر الحسّيّ القائم على أساس المدارك الحسّيّة، وكما يكون الخبر الحسّيّ ذا قيمة احتماليّة في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبرًا حدسيًّا يحتمل فيه الإصابة والخطأ معًا، وكما أنّ تعدّد الإخبارات الحسّيّة يؤدّي بحساب الاحتمالات إلى نموّ احتمال المطابقة وضآلة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحدسيّة، حتّى تصل إلى درجة توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جدًّا، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عمليًّا أو واقعيًّا. وهذا ما يسمّى بالإجماع.

فالإجماع والخبر المتواتر مشتركان في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات، ويعتمد الكشف في كلّ منهما على هذا الحساب، ولكنّهما يتفاوتان في درجة الكشف، فإنّ نموّ الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركة في التواتر منه في الإجماع.

ويتأثّر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديدة، منها: نوعيّة العلماء المتّفقين من الناحية العلميّة، ومن ناحية قربهم من عصر النصوص.

ومنها: طبيعة المسألة المتّفق على حكمها، وكونها من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات.

ومنها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة وظروفها الاجتماعيّة، فقد يتّفق أنّها بنحو يقتضي توافر الدواعي والظروف [على] إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتًا في الشريعة حقًّا.

ومنها: لحن كلام أولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم، ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظريّة موهونة. إلى غير ذلك من النكات والخصوصيّات.

ولما كان استكشاف الدليل الشرعيّ من الإجماع مرتبطًا بحساب الاحتمال، لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعيّة في حصوله، فقد يتمّ الاستكشاف حتى مع وجود المخالف إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثر على حساب الاحتمال المقابل، وهذا يرتبط إلى درجة كبيرة بتشخيص نوعيّة المخالف وعصره، ومدى تغلغله في الخطّ العلميّ وموقعه فيه. كما أنّه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف، فتضمّ إليه قرائن احتماليّة أخرى على نحو يتشكّل من المجموع ما يقتضي الكشف بحساب الاحتمال.

٣- سيرة المتشرّعة:

سيرة المتشرّعة: هي السلوك العامّ للمتديّنين في عصر المعصومين من قبيل اتّفاقهم على إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلًا عن صلاة الجمعة، أو على عدم دفع الخمس من الميراث[١]. وهذا السلوك العامّ إذا حلّلناه إلى مفرداته، ولاحظنا سلوك كلّ واحد بصورة مستقلّة، نجد أنّ سلوك الفرد المتديّن الواحد في عصر التشريع، يعتبر قرينة إثبات ناقصة على صدور بيان شرعيّ يقرّر ذلك السلوك ويناظر الإجماع السيرة المعاصرة والقريبة من عصر المعصومين عليهم السلام للمتشرّعة بما هم متشرّعة. وتوضيح ذلك أنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين إذا اتّجهوا إلى سلوك معيّن، فتارة يسلكونه بما هم عقلاء، كسلوكهم القائم على التملّك بالحيازة مثلًا، وأخرى يسلكونه بما هم متشرّعة كمسحهم القدم في الوضوء ببعض الكفّ مثلًا؛ والأوّل هو السيرة العقلائيّة، والثانى سيرة المتشرّعة، والفرق بين السيرتين أنّ الأولى لا تكون بنفسها كاشفة عن موقف الشارع، وإنّما تكشف عن ذلك بضمّ السكوت الدالّ على الإمضاء، كما تقدّم، وأمّا سيرة المتشرّعة، فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفة عن الدليل الشرعيّ على أساس أنّ المتشرّعة حينما يسلكون

---

[١] انظر، الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج١، ص١٠٨؛ ص٢٧٧.

سلوكًا بوصفهم متشرّعة، يجب أن يكونوا متلقّين ذلك من الشارع، وهناك في مقابل ذلك احتمال أن يكون السلوك المذكور مبنيًّا على الغفلة عن الاستعلام، أو الغفلة في فهم الجواب على تقدير الاستعلام، غير أن هذا الاحتمال يضعف بحساب الاحتمال كلما لوحظ شمول السيرة وتطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها، ومن هنا قلنا: إنّ سيرة المتشرّعة تناظر الإجماع؛ لأنّهما معًا يقومان في كشفهما على أساس حساب الاحتمال. غير أنّ الإجماع يمثّل موقفًا فتوائيًّا نظريًّا للفقهاء، والآخر يمثّل سلوكًا عمليًّا دينيًّا للمتشرّعة، وبهذه فإن الطرق الثلاث كلّها مبنيّة على تراكم الاحتمالات وتجمّع القرائن.

رابعًا: تطبيقات المنهج الاستقرائيّ في علم الكلام.

سعى الشهيد الصدر إلى إعادة تدوين علم أصول الدين «علم الكلام الإسلاميّ» على أساس معطيات منهجه الجديد في المذهب الذاتيّ في الاستقراء، فعلم الكلام الإسلاميّ أشبع البحث في مسائل هذا العلم بكل اتجاهاته، وفقًا للمنهج الاستدلاليّ القياسيّ؛ فلم يعد البحث الكلاميّ المنتج بعد زمن العلّامة الحلّيّ منذ القرن الثامن الهجريّ وما بعده عدا المئة الأخيرة فيه الكثير من إسهاماته التي تحتوي على إضافات مضمونيّة أو منهجيّة جديدة في هذه المسألة، فهو لا يعدو أن يكون إعادة تدوير وشرح للبحوث السابقة، بصياغات أكثر وضوحًا وبيانًا من قبل، وهذا لا ينفي وجود محاولات تجديديّة أو تعميقيّة في بعض مجالات هذا البحث، ولكنّ التجديد المنهجيّ هو ما طرحه السيّد الشهيد الصدر في المنهج الاستقرائيّ القائم على حساب الاحتمالات وتجميع القرائن الظنّيّة، وطبّقه على بعض المسائل الكلاميّة في التوحيد والنبوّة، فالدراسة التي طرحها الشهيد الصدر ﯙ هي محاولة تطبيقيّة جديدة لهذا المنهج في مسألة الإمامة، وبالتحديد مسألة إمامة الأئمّة الاثني عشر. ويعتبر البحث في موضوعة الإمامة من الموضوعات بالغة الأهمّيّة في الفكر

الكلاميّ لدى المسلمين عامّة[١]، حتّى قيل: إنّ «أعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة؛ إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثلما سُلّ على الإمامة في كلّ زمان»[٢]. ولقد أوضح الشهيد الصدر في المنهج الاستقرائيّ أهمّ مسائل علم الكلام حساسيّة، ألا وهي مسألة إثبات الصانع سبحانه، موصلًا بذلك لمنهجيّة استدلاليّة جديدة، وفاتحًا لباب معرفيٍّ واسع في علم الكلام، «فأنت قد تستدلّ على أنّ الشمس أكبر من القمر بأنّ العلماء يقولون ذلك، والمنهج هنا هو اتخاذ قرارات العلماء دليلًا على الحقيقة؛ وقد تستدلّ على أنّ فلانًا سيموت بسرعة بأنّك رأيت حلمًا ورأيت في ذلك الحلم أنّه مات، والمنهج هنا هو اتخاذ الأحلام دليلًا على الحقيقة؛ وقد تستدلّ على أنّ الأرض مزدوج مغناطيسيّ كبير، ولها قطبان: سالب وموجب، بأنّ الإبرة المغناطيسيّة الموضوعة في مستوى أفقيّ تتّجه دائمًا بأحد طرفيها إلى الشمال وبالآخر إلى الجنوب، والمنهج هنا هو اتخاذ التجربة دليلًا. وصحّة كلّ استدلال ترتبط ارتباطًا أساسيًّا بصحّة المنهج الذي يعتمد عليه»[٣]. وقال قدّس سرّه «وسنبدأ فيما يلي بالدليل العلميّ،... إنّ الدليل العلميّ هو: كلّ دليل يعتمد على الحسّ والتجربة، ويتبع منهج الدليل الاستقرائيّ القائم على حساب الاحتمالات. وعلى هذا، فالمنهج الذي نتبّعه في الدليل العلميّ لإثبات الصانع تعالى، هو منهج الدليل الاستقرائيّ القائم على حساب الاحتمالات، ومن أجل ذلك نعبّر عن الدليل العلميّ لإثبات الصانع بالدليل الاستقرائيّ»[٤].

---

[١] الخزرجيّ، صفاء الدين، إمامة أهل البيت طبقاً للمنهج الاستقرائيّ نموذجاً، نصوص معاصرة، العدد ٤٧، ص٢٤١-٢٤٢.

[٢] أبي الفتح، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ص٢٤.

[٣] الصدر، محمّد باقر، موجز أصول الدين، ص١٢٣.

[٤] م.ن، ص١٢٣.

١- إثبات الصانع[١]:

وهنا يطرح الشهيد الصدر تساؤلًا، وهو كيف نطبق المنهج الاستقرائيّ، وهو منهج علميّ في إثبات الصانع؟

ويجيب على هذا السؤال بطرح إجابة وفق المنهج الاستقرائيّ، وهذه الإجابة مكوّنة من خمس خطوات على أن تكون هذه الإجابة بمستوى بسيط وميسور وبعيدة عن الاستدلالات ذات الطابع المعقّد، وحتّى يتسنّى لكلّ الناس فهمه، وهو مستلّ من الواقع المعاش للإنسان، فقال:

- الخطوة الأولى: نلاحظ توافقًا مطّردًا بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة، وبين حاجة الإنسان ككائن حيّ، وتيسير الحياة له، على نحو نجد فيه أنّ أيّ بديل لظاهرة من تلك الظواهر، يعني انطفاء حياة الإنسان على الأرض أو شلّها، ومن تلك الظواهر نذكر - على سبيل المثال - نموذجين، هما:

أ- تتلقّى الأرض من الشمس كمّيّة من الحرارة، تمدّها بالدفء الكافي لنشوء الحياة، وإشباع حاجة الكائن الحيّ إلى الحرارة، لا أكثر ولا أقلّ. وقد لُوحظ علميًّا أنّ المسافة التي تفصل بين الأرض والشمس تتوافق توافقًا كاملًا مع كمّيّة الحرارة المطلوبة من أجل الحياة على هذه الأرض، فلو كانت ضعف ما عليها الآن، لما وجدت حرارة بالشكل الذي يتيح الحياة، ولو كانت نصف ما عليها الآن، تضاعفت الحرارة إلى الدرجة التي لا تطيقها الحياة.

ب - ونلاحظ ظاهرة طبيعيّة أخرى تتكرّر باستمرار ملايين المرّات على مرّ الزمن، لتنتج قدرًا معيّنًا من الأوكسجين المتوازن باستمرار، وهي أنّ الإنسان - والحيوان عمومًا - حينما يتنفّس الهواء، ويستنشق الأوكسجين، يتلقّاه الدم، ويوزّع في جميع أرجاء الجسم، ويباشر هذا الأوكسجين حرق

---

[١] انظر: الصدر، محمّد باقر، المرسل الرسول الرسالة، ص٣٣-٤١.

الطعام، وبهذا يتولّد ثاني أوكسيد الكربون الذي يتسلّل إلى الرئتين، ثمّ يلفظه الإنسان، وبهذا ينتج الإنسان وغيره من الحيوانات هذا الغاز باستمرار. وهذا الغاز نفسه شرط ضروريّ لحياة كلّ نبات، والنبات بدوره حين يستمدّ ثاني أوكسيد الكربون، يفصل الأوكسجين منه، ويلفظه ليعود نقيًّا صالحًا للاستنشاق من جديد، وبهذا التبادل بين الحيوان والنبات، أمكن الاحتفاظ بكمّيّة من الأوكسجين، ولولا ذلك لتعذّر هذا العنصر، ولتعذّرت الحياة على الإنسان نهائيًّا. قال تعالى: ﴿**وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (النحل: ١٨).

- الخطوة الثانية: بناء على ما سبق من حالة التوافق المستمرّ بين الظواهر الطبيعيّة ومهمّة ضمان الحياة، يمكن أن نفسّر ذلك عبر طرح الفرضيّة التالية:

أن نفترض صانعًا حكيمًا لهذا الكون، قد استهدف أن يوفّر في هذه الأرض عناصر الحياة وسير مهمّتها، وذلك من خلال إيجاد توافق وتكامل بين الظواهر الطبيعيّة في هذا الكون الواسع.

- الخطوة الثالثة: نتساءل إذا لم تكن فرضيّة الصانع الحكيم ثابتة في الواقع، فما هو مدى احتمال أن توجد كلّ تلك التوافقات بين الظواهر الطبيعيّة ومهمّة تيسير الحياة دون أن يكون ثمّة هدف مقصود؟

من الواضح أنّ احتمال ذلك يعني افتراض مجموعة هائلة من الصدف، وإذا كان احتمال أن تكون رسالة تقدّم إليك من شخص آخر غير أخيك، ولكنّه يشابهه في كلّ الصفات بعيدًا جدًّا؛ لأنّ افتراض المشابهة في ألف صفة ضئيل بدرجة كبيرة في حساب الاحتمالات، فما ظنّك باحتمال أن تكون هذه الأرض التي نعيش عليها، بكلّ ما تتضمّنه، من صنع مادّة غير هادفة، ولكنّها تشابه الفاعل الهادف الحكيم في ملايين الصفات؟

- الخطوة الرابعة: ترجّح بدرجة لا يشوبها الشكّ أن تكون الفرضيّة التي طرحتها في الخطوة الثانية صحيحة، أي أنّ ثمّة صانعًا حكيمًا.

- الخطوة الخامسة: نربط بين هذا الترجيح وبين ضآلة الاحتمال التي قرّرناها في الخطوة الثالثة. ولمّا كان الاحتمال في الخطوة الثالثة يزداد ضآلة كلّما ازداد عدد الصدف التي لا بدّ من افتراضها فيه، فمن الطبيعيّ أن يكون هذا الاحتمال ضئيلًا، بدرجة لا تماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أيّ قانون علميّ؛ لأنّ عدد الصدف التي لا بدّ من افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا أكثر من عددها في أيّ احتمال مناظر، وكلّ احتمال من هذا القبيل فمن الضروريّ أن يزول.

وهكذا نصل إلى النتيجة القاطعة، وهي أنّ للكون صانعًا حكيمًا، بدلالة كلّ ما في هذا الكون من آيات الاتّساق والتدبير:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنّه الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أنّه عَلَى كلّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣).

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كلّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤).

٢- إثبات نبوّة الرسول الأعظم محمّد[١] صلى الله عليه وآله:

كما ثبت وجود الصانع الحكيم بالدليل العلميّ الاستقرائيّ ومناهجه التطبيقيّة، كذلك ثبتت نبوّة الرسول الأعظم محمّد صلى الله عليه وآله، وذلك ضمن الخطوات الأربع التالية:

[١] الصدر، محمّد باقر، المرسل الرسول الرسالة، ص٦٢-٧٣.

– الأولى: إنّ هذا الشخص، الذي أعلن رسالته على العالم باسم السماء، ينتسب إلى شبه الجزيرة العربيّة، التي كانت من أشدّ بقاع الأرض تخلّفًا في ذلك الحين من الناحية الحضاريّة، والفكريّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة. بل كانت أكثر من ذلك منغمسة في الشرك والوثنيّة، ومفكّكة اجتماعيًّا، وتسيطر عليها عقليّة العشيرة، وتعاني ألوانًا من الغزو والصراع القبليّ.

وحتّى القراءة والكتابة بوصفهما أبسط أشكال الثقافة، كانا حالة نادرة نسبيًّا في تلك البيئة، إذ كان المجتمع أمّيًّا على العموم: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ (الجمعة: ٢).

وكان شخص النبيّ ﷺ يمثّل الحالة الاعتياديّة من هذه الناحية، فلم يكن قبل البعثة يقرأ ويكتب، ولم يتلقَّ أيّ تعليم منظّم، أو غير منظّم؛ لذا لم يكن مطّلعًا حتى على النصوص الدينيّة اليهوديّة أو النصرانيّة: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٨).

بل نلاحظ أنّ النبيّ ﷺ عاش أربعين سنة قبل البعثة بين قومه، فلم يساهم طوال تلك الفترة الطويلة في أيّ نشاط ثقافيّ كان شائعًا في قومه، من شعر وخطابة، ولم تبرز في حياته أيّ بذور عمليّة جادة تنحو باتجاه التغيير الكبرى، التي طلع بها على العالم فجأة بعد أربعين عامًا من عمره الشريف.

﴿**قُل لَّوْ شَاء اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (يونس: ١٥)،

نعم، ما كان يميّز النبيّ ﷺ عن أبناء قومه التزاماته الخلقيّة، وأمانته، ونزاهته وصدقه، وعفّته.

- الثانية: إنّ الرسالة التي طلع بها النبيّ ﷺ على العالم، متمثّلة في القرآن الكريم، والشريعة الإسلاميّة، تميّزت بخصائص كثيرة، منها ما يلي:

أ- أنّها جاءت بنمط فريد من الثقافة الإلهيّة عن الله سبحانه وتعالى، وصفاته، وعلمه، وقدرته، ونوع العلاقات بينه وبين الإنسان، ودور الأنبياء في هداية البشريّة، وغير ذلك.

وهذه الثقافة الإلهيّة لم تكن أكبر من الوضع الفكريّ والدينيّ لمجتمع وثنيّ منغمس في عبادة الأصنام فحسب، بل كانت أكبر من كلّ الثقافات الدينيّة التي عرفها العالم يومئذ، حتّى إنّها جاءت لتصحّح ما في تلك الثقافات الدينيّة من أخطاء وانحراف، وتعيدها إلى حكم الفطرة والعقل السليم.

وقد جاء كلّ ذلك على يد إنسان أمّيّ، في مجتمع وثنيّ شبه معزول، لا يعرف من ثقافة عصره وكتبه الدينيّة شيئًا يذكر، فضلًا عن أن يكون بمستوى القيمومة والتصحيح والتطوير.

ب- أنّها جاءت بقيم ومفاهيم عن الحياة، والإنسان، والعمل، والعلاقات الاجتماعيّة. وجسّدت تلك القيم والمفاهيم، في تشريعات وأحكام، لتقدّم بذلك -حتى من وجهة نظر من لا يؤمن بربّانيّتها- أنفس وأروع ما عرفه تأريخ الإنسان من قيم حضاريّة وتشريعات اجتماعيّة.

فابن مجتمع القبيلة ظهر على مسرح العالَم والتاريخ فجأة لينادي بوحدة البشريّة ككلّ، وابن البيئة التي كرّست ألوانًا من التمييز والتفضيل على أساس العرق والنسب والوضع الاجتماعيّ ظهر ليحطم كلّ تلك الألوان ويُعلن أنّ الناس سواسية كأسنان المشط و﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات: ١٣)، وليحوّل هذا الإعلان إلى حقيقة يعيشها الناس أنفَسهم، ويرفع المرأة الموءودة إلى مركزها الكريم كإنسان تكافئ الرجل في الإنسانيّة والكرامة.

وابن الصحراء التي لم تكن إلّا في همومها الصغيرة وسدّ جوعتها والتفاخر بين أبنائها ضمن تقسيمها العشائريّ ظهر ليقودها إلى حمل أكبر الهموم ويوحّدها في معركة تحرير العالم وإنقاذ المظلومين في شرق الدنيا وغربها من استبداد كسرى وقيصر.

وابن ذلك الفراغ الشامل سياسيًّا واقتصاديًّا بكلّ ما يضجّ به من تناقضات الربا والاحتكار والاستغلال ظهر فجأة ليملأ ذلك الفراغ ويجعل من ذلك المجتمع الفارغ مجتمعًا ممتلئًا له نظامه في الحكم وشريعته في العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ويقضي على الربا والاحتكار والاستغلال، ويعيد توزيع الثروة على أساس أن لا تكون دُولة بين الأغنياء، ويعلن مبادئ التكافل الاجتماعيّ والضمان الاجتماعيّ التي لم تنادِ بها التجربة البشريّة إلّا بعد ذلك بمئات السنين.

كلّ هذه التحولات الكبيرة، تمّت في مدّة قصيرة جدًّا نسبيًّا في حساب التحوّلات الاجتماعيّة الكبرى.

- الثالثة: في هذه الخطوة نؤكّد على دور الاستقراء العلميّ وأهمّيّته في دراسة تاريخ المجتمعات، حيث يتبيّن لنا من خلاله أنّ رسالة الإسلام بتلك الخصائص- التي ذكرناها في الخطوة الثانية- هي أكبر بدرجة هائلة من الظروف والعوامل التي مر استعراضها في الخطوة الأولى.

فإنّ تأريخ المجتمعات- طبقًا للاستقراء العلميّ- وإن كان قد شهد في حالات كثيرة إنسانًا يبرز على صعيد مجتمعه، فيقوده ويسير به خطوة إلى الأمام، غير أنّنا هنا لا نواجه حالة من تلك الحالات، لوجود فوارق كبيرة، منها:

- من ناحية أولى نحن نواجه هنا طفرة هائلة، وتطوّرًا شاملًا، وانقلابًا كاملًا في المفاهيم والقيم التي تتّصل بمختلف مجالات الحياة إلى الأفضل والأحسن، بدلًا من مجرّد خطوة إلى الأمام.

– ومن ناحية أخرى، إنّ دراسة مقارنة لتأريخ عمليّات التطوّر الشاملة في مختلف المجتمعات، يوضح أنّ كلّ مجتمع يبدأ فيه هذا التطوّر فكريًّا، وعلى شكل بذور متفرّقة في أرضيّة ذلك المجتمع، ثمّ تتلاقى هذه البذور، فتكوّن تيّارًا فكريًّا، وتتحدّد بالتدريج معالم هذا التيّار، وتنضج في داخله القيادة التي تتزعمه، حتّى يبرز على المسرح الاجتماعيّ والسياسيّ كواجهة تناقض الواجهة الرسميّة التي يحملها المجتمع، ومن خلال الصراع يتّسع هذا التيّار حتّى يسيطر على الموقف.

وخلافًا لذلك نجد أنّ الرسول ﷺ في تأريخ الرسالة الجديدة لم يكن حلقة من سلسلة، ولم يكن يمثّل جزءًا من تيّار، ولم تكن للأفكار والقيم والمفاهيم التي جاء بها بذور أو رصيد في أرضيّة المجتمع الذي نشأ فيه.

– الرابعة: وعلى ضوء ذلك كلّه ننتهي إلى هذه الخطوة، التي نواجه فيها التفسير الوحيد، والمعقول، والمقبول للموقف، وهو افتراض عامل إضافيّ، وراء الظروف والعوامل المحسوسة، وهو عامل روحيّ، يمثّل تدخّل السماء في توجيه الأرض: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ (الشورى، ٥٢).

طبعًا، لا يعني تفسير الرسالة على أساس الوحي، والإمداد من السماء، بدلًا عن العوامل والظروف المحسوسة، إلغاء هذه العوامل والظروف عن التأثير نهائيًّا، بل إنّها مؤثّرة وفقًا للسنن الكونيّة والاجتماعيّة العامّة، ولكنّ تأثيرها إنّما هو في سير الأحداث وتفسيرها، ومدى ما ينجم عنها من مؤثّرات لصالح نجاح الرسالة، أو لإعاقتها عن النجاح. فمثلًا: الظلم والتعسّف الذي كان يعيشه المجتمع العربيّ– آنذاك– قد دفعه إلى تأييد الرسالة المحمّديّة الجديدة، التي رفعت راية العدالة.

٣- إثبات إمامة أئمّة أهل البيت عليهم السلام وفقًا للمنهج الاستقرائيّ[١]:

سنقدّم استدلالًا على الإمامة من خلال تطبيق المنهج الاستقرائيّ وحساب الاحتمالات عند الشهيد الصدر؛ لإثبات واحدة من أهمّ مسائل علم الكلام التي طالما احتدم حولها الصراع الفكريّ بين المسلمين، ألا وهي مسألة إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، وذلك من خلال تطبيق خطوات المنهج الاستقرائيّ وتوظيف كلّ ما يمكن التمسّك به لذلك من النقل والعقل والاعتبار، حتّى نصل إلى اليقين بصحّة الفرضيّة المختارة، وضآلة الاحتمال المخالف لها.

أ- الخطوة الأولى، ملاحظة الأدلّة والقرائن على إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام:

وتعتبر هذه الخطوة أهمّ خطوة من الخطوات الخمسة[٢]، وأكثرها تفصيلاً، حيث سيتمّ فيها استعراض الأدلّة على إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، مع مراعاة الاختصار في شرح كلّ واحد منها، والاقتصار فيه على مقدار الضرورة والحاجة.

- **في الخطوة الأولى،** نقدّم مجموعة كثيرة من النصوص والقرائن والإثباتات الدالّة على وصيّة النبيّ بجماعة من أهل بيته، واهتمامه بهم كثيرًا. فبعض هذه النصوص تضبطهم بالعدد، وبعضها تعنى بأصل استخلافهم، من دون تعرّض للعدد.

ويمكن تصنيف هذه الأدلّة أو القرائن إلى صنفين:

الصنف الأوّل: الأدلّة المجرّدة عن العدد.

الصنف الثاني: الأدلّة المشتملة على العدد.

---

[١] مستلّ من بحث للشيخ الدكتور صفاء الدين الخزرجيّ، م.س.

[٢] الخطوات الخمسة في الاستدلال الاستقرائيّ والتي أوضحها في كتابه: موجز أصول الدين، م.س، ص١٣٢-١٣٤

وهنا نوضح أنّ دلالة هذه الأدلّة، ليست بمستوى واحد؛ فبعضها يعدّ دليلًا مستقلًّا بذاته؛ والبعض الآخر يعدّ قرينة في المقام، وقد اعتبرناه من القرائن الظنّيّة من باب التنزل مع كونه يقينيًّا ومستقلًّا بذاته، وجريًا مع مقتضيات هذا المنهج، وذلك لكي يدخل في سلك الاستدلال الاستقرائيّ كقرينة ظنّيّة بالمستوى الأدنى على فرض سقوطه عن إفادة اليقين بحسب الاستدلال المدرسيّ السائد، وهذه هي إحدى فوائد المنهج الاستقرائيّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ السند القطعيّ في الآيات القرآنيّة والأحاديث المتواترة تعتبر بنفسها قرائن تضاف إلى قرائن الدلالة، وتضاعف من القيمة المنطقيّة للمنهج الاستقرائيّ.

الصنف الأوّل: القرائن المجرّدة عن العدد

وهذه القرائن أو الأدلّة التي تُعنى بالمعدود، دون التركيز على العدد، يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما دلّ على إمامة بعض الأئمّة، المؤدّي بالملازمة إلى إمامة الباقين منهم، ما دلّ على إمامة الإمام عليّ عليه السلام بخصوصه من الكتاب والسنّة، كآية التبليغ، وآية الولاية، وآية إكمال الدين، وحديث الغدير، وحديث الوصيّة، وحديث المنزلة، وحديث الدار، ونحوها.

وهذه الأدلّة مفصّلة لا يسعنا الخوض في تقرير دلالتها؛ لذا نحيل القارئ على مظانّها؛ طلبًا للاختصار، ولكن ننبّه إلى أنّ كلّ واحدٍ منها يعدّ قرينة إثباتيّة مستقلّة، إلّا أنّنا نعتبر أنّها تشكّل بمجموعها وفقًا للمنهج الاستقرائيّ قرينة ظنّيّة واحدة.

وأمّا القيمة الاحتماليّة لهذه القرينة، فهي تفيد على المستوى السنديّ والدلاليّ

ظنًّا قويًّا على المطلوب، ولا سيّما حديث الغدير، وأمّا الاحتمال المقابل إن لم نقل بسقوطه فهو ضعيف.

القسم الثاني: القرائن والأدلّة الدالّة على إمامتهم جميعًا، ولكن هذه القرائن تارة تثبت إمامتهم بالملازمة من خلال عنوان عامّ، كعنوان طاعة أولي الأمر؛ وأخرى تثبت إمامتهم بالملازمة من خلال عنوان خاصّ، كعنوان العترة أو أهل البيت؛ وثالثة من خلال القرائن العقليّة والاعتباريّة، فهذه ثلاثة أنماط:

❖ النمط الأوّل: القرائن الدالّة على ثبوت الإمامة للعنوان العامّ

القرينة الأولى: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللهِ وَالرَّسُولِ**﴾ (النساء: ٥٩).

وتقريب الاستدلال بالآية يكون من خلال ملاحظة أمرين، هما:

- إنّ الآية تأمر بطاعة (أولي الأمر) مطلقًا، من غير تفصيل أو تقييد، ولا مصداق لهذه الآية غير أهل البيت عليهم السلام؛ وذلك لثبوت عصمتهم بمقتضى آية التطهير، وبمقتضى حديث الثقلين.

- إنّ القول بعصمتهم عليهم السلام يستلزم ويستبطن حجّيّة قولهم، وثبوت مرجعيّتهم للأمّة، وهذا هو معنى الإمامة.

القرينة الثانية: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ التوبة:١١٩.

القرينة الثالثة: قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إلى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ النساء: ٨٣، وتقريب الاستدلال بهما بنفس ما تقدّم في الآية السابقة تمامًا.

والقيمة الاحتماليّة لهذه القرائن الثلاث من جهة السند؛ باعتبارها قطعيّة الصدور، هي (١٠٠٪)، وأمّا القيمة الاحتماليّة للدلالة، فهي قوية والاحتمال المخالف هو ضعيف. والسبب في ضعف هذا الاحتمال هو عدم إجابته على الملازمة الواضحة بين لزوم طاعة أولي الأمر مطلقًا سواء أقلنا: إنّهم العلماء أو الأمراء أو أمراء السرايا أو أتباع الصادقين مطلقًا أو لزوم الرجوع والردّ إلى أولي الأمر وبين عصمتهم.

❖ النمط الثاني: القرائن الدالّة على ثبوت إمامتهم بالعنوان الخاصّ

وهذا النمط يثبت الإمامة لأهل البيت عليهم السلام بعنوانهم الخاصّ، كعنوان العترة، أو أهل البيت، أو أولي الأمر، ونحو ذلك.

القرينة الأولى: حديث الثقلين

وهو من النصوص المتّفق عليها بين الفريقين، والواردة بعدّة طرق. فقد أخرج السيّد هاشم البحرانيّ لهذا الحديث تسعة وثلاثين طريقًا من طرق أهل السنّة، واثنين وثمانين طريقًا من طرق الشيعة عن أهل البيت[١].

روى الترمذيّ، في صحيحه، عن زيد بن أرقم قال: «قال رسول الله: إنّي تاركٌ فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي: الثقلين، أحدهما أعظم من الآخر؛ كتاب الله، حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض؛ وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرّقا حتّى يَرِدا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»[٢].

وروى الحاكم النيسابوريّ، عن زيد بن أرقم قال: «لمّا رجع رسول الله من حجّة الوداع، ونزل غدير خمّ، أمر بدوحات فقُمِّمْنَ، فقال: كأنّي دُعيتُ فأجبتُ، إنّي قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: «كتاب الله

[١] البحرانيّ، هاشم بن سليمان، غاية المرام وحجة الخصام، ص٣٠٤-٣٦٧.

[٢] الترمذيّ، محمّد بن عيسى، الجامع الكبير) سنن الترمذي)، ج٦، ص٢٥.

تعالى وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يتفرَّقا حتّى يَرِدا عليَّ الحوض.

ثمّ قال: «إنّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ مولاي، وأنا مولى كلّ مؤمن، ثمّ أخذ بيد عليٍّ ـ رضي الله عنه ـ فقال: مَنْ كنت مولاه فهذا وليُّه، اللهم والِ مَنْ والاه، وعادِ مَنْ عاداه» هذا حديثٌ صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرِّجاه بطوله[1].

وقد تكرّر صدور الحديث عن النبيّ في عدّة مواضع، مما يعرب عن أهمّيّته البالغة وخطورة موضوعه؛ ولذا قال ابن حجر: «ثمّ اعلم أنّ لحديث التمسُّك بذلك طرقًا كثيرة، وردت عن نيّف وعشرين صحابيًّا، ومرّ له طرق مبسوطة في حادي عشر الشبه، وفي بعض تلك الطرق أنّه قال ذلك بحجّة الوداع بعرفة، وفي أخرى أنّه قاله بالمدينة في مرضه، وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أخرى أنّه قال ذلك بغدير خم، وفي أخرى أنّه قال (ذلك) لمّا قام خطيبًا بعد انصرافه من الطائف كما مرّ. ولا تنافي؛ إذ لا مانع من أنّه كرّر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها، اهتمامًا بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة»[2].

والقيمة الاحتماليّة لهذا الحديث هو إفادة الظنّ القويّ جدًّا بمعدل (٩٠٪ إلى ٩٥٪)، والاحتمال المخالف ضعيفٌ جدًّا بمعدّل (٥٪ إلى ١٠٪)؛ وذلك لأنّ الاحتمال المخالف يبتني على كون الحديث لا يزيد عن كونه توصية من النبيّ بأهل بيته.

القرينة الثانية: حديث السفينة

أـ روى الحاكم النيسابوري، عن أبي ذر قال: سمعتُ النبيّ محمّد ً يقول: «ألا إنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من قومه، مَنْ ركبها نجا، ومَنْ تخلَّف عنها غرق»[3].

---

[1] الحاكم النيسابوريّ، محمّد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ج٣، ص١٨.

[2] ابن حجر الهيتميّ، أحمد بن محمّد، الصواعق المحرقة، ج٢، ص١٤٠.

[3] الحاكم النيسابوري، م.ن، ج٣، ص٦٣.

ب- روى الطبرانيّ، بإسناده عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قَال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلّف عنها غرق»[١]، والقيمة الاحتماليّة لهذا الحديث لا تقلّ عن القيمة الاحتماليّة لحديث الثقلين بالبيان المتقدّم.

القرينة الثالثة: حديث الأمان

أ- روى الحاكم النيسابوريّ، بإسناده عن ابن عبّاس، عن رسول الله قال: «النجوم أمانٌ لأمّتي من الغرق، وأهل بيتي أمانٌ لأمّتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا، فصاروا حزب إبليس» ثمّ قال: «هذا صحيح الإسناد، ولم يخرجاه[٢].

ب- وروى الحاكم أيضًا، بإسناده عن جابر، عن رسول الله قال: «﴿**وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ**﴾، فقال: النجوم أمانٌ لأهل السماء، فإذا ذهبت أتاها ما يوعدون، وأنا أمانٌ لأصحابي ما كنتُ، فإذا ذهبتُ أتاهم ما يوعدون، وأهل بيتي أمان لأمتي، فإذا ذهب أهل بيتي أتاهم ما يوعدون». ثمّ قال: صحيح الإسناد، ولم يخرِّجاه[٣].

والقيمة الاحتماليّة لهذا الحديث لا تقلّ أيضًا عن القيمة الاحتماليّة لحديث الثقلين.

وتوجد قرائن حديثيّة أخرى دالّة على إثبات إمامة أئمّة أهل البيت تطلب من البحث الأصليّ الذي ذكرنا مصدره، ولكن رومًا للاختصار ذكرنا هذا المقدار من القرائن الحديثيّة.

---

[١] الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ج٣، ص٤٦.

[٢] م.ن، ج٣، ص٦٣.

[٣] م.ن، ج٢، ص٤٨٦.

❖ النمط الثالث: الوجوه والقرائن العقليّة والاعتباريّة

القرينة الأولى: دلالة التراث العلميّ والعمليّ لأهل البيت عليهم السلام على إمامتهم من طريق الإنّ

ترك أئمّة أهل البيت عليهم السلام في المجالين العلميّ والعمليّ تراثًا ثرًّا وواسعًا وعريقًا، وهذا التراث هو ميراث الإمامة الدالّ على إمامتهم بطريق الإنّ، فحتّى لو خلت إمامتهم من النصّ، فإنّ أكبر دليل على إمامتهم هو علمهم وعملهم وسيرتهم وتراثهم العلميّ الرائع.

فمن التراث العلميّ لأهل البيت عليهم السلام مما بلغنا عنهم ووصل بأيدينا ما يلي:

- نهج البلاغة، للإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

- الصحيفة السجّادية المباركة، للإمام زين العابدين عليه السلام.

- رسالة الحقوق، للإمام زين العابدين عليه السلام.

- عشرات الآلاف من النصوص والروايات المأثورة في المجال التفسيريّ والفقهيّ والأصوليّ والكلاميّ والمعارفيّ والأدبيّ وغيرها.

وتمثّل هذه النصوص دوائر معارف متنوّعة، تحتوي على صنوف الخطب والوصايا والبلاغات والكلمات القصار والأدعية والمناجاة والأشعار والأحاديث والإخبار بالمغيّبات والكرامات وأجوبة المسائل وحلّ المعضلات وغيرها، ممّا انفرد به تراث أهل البيت عليهم السلام، ولا نظير له في تراث المسلمين.

وأمّا المجال العمليّ فإنّ في سلوكهم العباديّ والأخلاقيّ والسلوكيّ صور كبيرة من صور العبادة والأخلاق والسلوك والفضائل والسجايا والملكات

الإنسانيّة الرفيعة، بحيث تشكل حياة كلّ واحد من الأئمّة صورة مشرقة من هذه المزايا التي يطول بيانها، كعبادة أمير المؤمنين وشجاعته وسخائه وحلمه وسائر سجاياه العمليّة الأخرى، وسجايا سائر أولاده الكرام.

القرينة الثانية: دلالة العقل والسيرة العقلائيّة على ضرورة قانون النيابة والاستخلاف

إنّ قانون الوصاية والاستخلاف مما يحكم به العقل الحصيف، وجرت عليه سيرة العقلاء في كافّة مجالات الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيةذة وغيرها، وقد عمل به الساسة والحكّام من بعد النبيّ، فهل يجوز في شرعة العقل والعقلاء أن يترك زعيم سياسيّ أمّته التي بذل قصارى جهده لإنقاذها طوال عمره، وهو يعلم وقوع الاختلاف بينها من بعده بسبب الخلافة، بل أنّه أخبر بافتراق أمّته إلى ثلاث وسبعين فرقة، ولا سبب غير الخلافة، ومن جهة أخرى هو يعلم أنّ لا رسول يأتي من بعده ليصحح المسار والانحراف؛ لأنّ رسالته هي الخاتمة، هذا مع دعوى القرآن إكمال الدين، وأنّه قد بيّن كلّ ما يتّصل بحياة الأمّة وسعادتها، التي منها ـ بل على رأسها ـ نظام الإمامة، علمًا أنّ النبيّ كان شديد الحرص على هذه الأمّة والرسالة، حتّى أنّه لم يعهد عنه أنّ ترك عاصمته المدينة بلا خليفة إذا خرج منها حال حياته، فكيف نغضّ الطرف عن كلّ هذه الحقائق لنصدق أنّه، أغمض عينيه دون أن يوصي بنظام الاستخلاف، أو بنظام الشورى، أو غيرها من آليّات الحكم المتعارفة والمعهودة بين العقلاء. فهل يقبل هذا من عاقلٍ، فضلًا عن سيّد العقلاء، بل والمرسلين؟

القرينة الثالثة: شهادة علماء الجمهور وإطباق الأمّة على فضلهم ومكانتهم

من القرائن المهمّة والمؤيّدة في هذا المجال إجماع الأمّة من الفريقين على فضلهم ومنزلته، وهذا أمر لم يتّفق لأحد غيرهم، ولم يشاركهم فيه أحد؛ لأنّ الأمّة لم تجمع

على فضل جماعة وتقديمهم لا من الصحابة ولا التابعين ولا العلماء ولا الخلفاء ولا الأمراء ولا سواهم، كما أجمعت عليهم في سيرتهم العلميّة والعمليّة. وهذا ما شهد به أئمّة علماء المسلمين لهم. قال الشهيد الأوّل: (اتّفاق الأمة على طهارتهم، وشرف أصولهم، وظهور عدالتهم)[١].

القرينة الرابعة: وجوب محبّتهم، وحرمة بغضهم

اختصّ أهل البيت بمن فيهم النبيّ بهذا الحكم بين الأمّة جميعًا بلا منازع، وهذا مورد إجماع بين الأمّة. قال أبو بكر الحضرميّ الشافعيّ: «فتأمّل -رحمك الله- ما ورد في محبّتهم ومودّتهم، وفي التحذير عن بغضهم، وانظر كيف كانت منازل محبّيهم عند الله تعالى وعند جدّهم الأكبر محمّد. ولا جرم أن كلّ مؤمن يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر يكون ممتلئ القلب بحبّهم ومودّتهم، ولا سيّما إذا بلغه ما ورد في ذلك من الآيات والأحاديث، ومن لم يكن بهذه الصفة فليتّهم نفسه في إيمانه. وقد اقتضت الأحاديث المذكورة في هذا الباب وجوب محبّة أهل البيت الطاهر، وتحريم بغضهم، وقد صرَّح بذلك الإمام محمّد بن إدريس الشافعيّ في قوله السابق:

يـا أهـل بيت رســول حبُّكُـمُ *** فرضٌ من الله في القرآن أنزلهُ

يكفيكم من عظيم القَدْر أنّكُمُ *** مَنْ لم يُصَلِّ عليكم لا صلاة لهُ

وقال المجد البغويّ في تفسيره: «إنّ مودّة النبيّ ومودّة أقاربه من فرائض الدين»، وذكر نحوه الثعلبيّ، وجزم به البيهقيّ.

قال القرطبيّ: «والأحاديث تقتضي وجوب احترام آله ' وتوقيرهم ومحبّتهم وجوب الفروض التي لا عذر لأحدٍ منها.

---

[١] الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج ١، ص ٥٨.

ويوافقه ما جاء عن الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي:

رأيــت ولائي آل طــــه فريضةً *** على رغم أهل البُعْد يورثني القُرْبا

فما سأل المختارُ أجرًا على الهُدى *** بتبليغه إلاّ المودّة في القُرْبى»[١]

والقيمة الاحتماليّة لهذه القرينة ولاحقتَيْها هي بنحو (٦٠٪ إلى ٧٠٪).

القرينة الخامسة: وجوب الصلاة عليهم

أجمع الإماميّة على وجوب الصلاة على الآل في تشهّد الصلاة، ووافقهم عليه جملة من فقهاء الجمهور، ولا يمكن تبرير وجوب ذلك على أساس القرابة، أو على أساس الحكم التعبّديّ المحض؛ لأنّ ذكر الرسول في التشهّد إنّما هو لحيثيّة تعليليّة، وهي الرسالة، وكونه رسولًا، كما هو مقتضى الشهادة الثانية، فلا بدّ أن يكون ذكر الآل تبعًا له لحيثيّة ترجع إلى أمر الرسالة أيضًا، لا إلى حيثيّة شخصيّة، كالقرابة؛ لكون الصلاة عبادة محضة لا مجال فيها لمثل هذه الجهات الشخصيّة؛ وعليه فذكرهم في هذا الأمر العباديّ المحض يكشف عن موقعهم الرساليّ عطفًا على موقع صاحب الرسالة.

القرينة السادسة: عدم الافتراق بين القرآن والعترة

لا شَكَّ في وجود الملازمة الدائمة بين العترة والقرآن إلى قيام الساعة. وهذا ما دلّ عليه نصّ حديث الثقلين المتقدّم. ومن الواضح أنّ هذا التلازم ليس من جهة كونهم ذوي قربى؛ إذ لا علاقة لهذه الجهة بمسألة العصمة من الضلالة الواردة في الحديث، فلا بُدَّ أن يكون للعترة شأن في الدين، وليس هو إلّا الإمامة، وهذا الوجه هو غير الوجه المتقدّم في القرينة الأولى، وهو وجوب التمسّك بالعترة المأمور به في حديث الثقلين.

---

[١] الحضرميّ، أبو بكر بن عبد الرحمن، رشفة الصادي، ص٩٥-٩٦.

الصنف الثاني: القرائن الناصّة على العدد

نكتفي في هذا الصنف بقرينة واحدة وهي نصوص الاثني عشر

وهي عمدة القرائن العدديّة في المقام؛ لقوّة قيمتها الاحتماليّة سَنَدًا ودلالة بما يصل إلى أكثر من (٩٥٪)، وقد روتها مصادر الفريقين بصيغ عديدة.

فقد روى البخاري عن جابر بن سمرة، عن النبيّ قال: «يكون اثنا عشر أميرًا، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: أنّه قال: كلّهم من قريش»[١].

وروى مسلم عن جابر بن سمرة، عن النبيّ قال: «إنّ هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة. قال: ثمّ تكلّم بكلام خفيَ عليَّ، قال: فقلتُ لأبي: ما قال؟ قال: كلّهم من قريش»[٢].

وروى مسلم أيضًا عن جابر بن سمرة، عن النبيّ، قال: «لا يزال الإسلام عزيزًا إلى اثني عشر خليفة، ثمّ قال كلمة لم أفهمها، فقلت لأبي ما قال؟ فقال: قال كلّهم من قريش»[٣].

وروى مسلم أيضًا عن جابر بن سمرة، عن النبيّ قال: «لا يزال هذا الدين قائمًا حتّى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلّهم من قريش»[٤].

وروى أحمد عن جابر بن سمرة، عن النبيّ، في حجّة الوداع، قال: «إنّ هذا الدين لن يزال ظاهرًا على مَنْ ناواه، لا يضره مخالف ولا مفارق، حتى يمضي من أمتي اثنا عشر خليفة[٥]

---

[١] البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ص٢٦٤٠.

[٢] مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح «صحيح مسلم»، ج٦، ص٣.

[٣] م.ن ج٦، ص٣.

[٤] م.ن ج٦، ص٤.

[٥] بن حنبل، أحمد بن محمّد، مسند الإمام أحمد، ج٥، ص٨٨.

بالنسبة لمصادر الجمهور، فقد ورد الحديث في صحيح البخاري ومسلم والترمذي وأبي داوود. وفي ذلك غنى عن دراسة تفاصيل السند.

وأمّا بالنسبة لمصادرنا، فقد ورد بعشرات الطرق، بما يبلغ أو يفوق حدّ التواتر. وقد بلغ عدد الأحاديث المعتبرة، ما يتجاوز الثلاثمئة وخمسين حديثًا[١].

تطبيق باقي خطوات المنهج الاستقرائيّ:

كلّ ما تقدّم كان في بيان الخطوة الأولى من المنهج الاستقرائيّ، وأمّا سائر الخطوات الأخرى لهذا المنهج، فهي:

ب- الخطوة الثانية

إنّ الفرضيّة الصالحة لتفسير جميع هذه المعطيات وتبريرها بما ينسجم معها بكل وضوح، ومن دون تكلّف، هو تفسيرها بإمامتهم عليهم السلام؛ لأنّ جميع تلك المعطيات من الآيات والروايات والعقل تشكّل على المستوى السنديّ والدلاليّ قرائن قويّة على إرادة هذه الفرضيّة؛ إمّا من خلال نصّها أو ظهورها.

ت- الخطوة الثالثة

إذا لم تكن الفرضيّة المذكورة صالحةً لتفسير جميع المعطيات والنصوص السابقة رغم كثرتها وتنوّعها، فما هي إذن الفرضيّة البديلة لكلّ ذلك؟

يمكن أن تكون الفرضيّة البديلة وعلى أحسن التقادير هي فرضيّة إثبات فضيلة أهل البيت عليهم السلام باعتبار صلاحهم وعلمهم وقرابتهم من النبيّ، أي إنّ الحيثيّة التعليليّة لفضلهم مركّبة من هذه العناصر الثلاثة: (الصلاح؛ والعلم؛ والقرابة)، والفصل المميّز فيها هو القرابة، كما لا يخفى، وإلّا فإنّ كلّ واحد من هذه العناصر الثلاثة يمكن أن يتَّصف به غيرهم.

---

[١] الصافي، لطف الله بن محمّد جواد، منتخب الأثر، ج١، ص٣٠٧.

فهل يمكن القبول بهذه الفرضيّة لتفسير كلّ هذه المعطيات والنصوص، وأنّها جاءت من أجل خصوصيّة القرابة فقط؟ وهل أنّ فضيلة القرابة وحدها تستدعي صدور مثل هذا الكمّ الهائل من الروايات والآيات؟

إنّ هذه الفرضيّة تستبطن افتراضات عديدة، فهي تستبطن افتراض ارتكاب مخالفة الظاهر في جميع الألفاظ الواردة في هذه المعطيات كأحاديث الثقلين والغدير والمنزلة وغيرها، وحملها على غير ظواهرها وسياقاتها. كما تستبطن أيضًا افتراض أنّ النبيّ ﷺ لم ينطلق في تحديد الموقف تجاه قرابته من منطلقٍ رساليّ، بل انطلق في جميع هذه المعطيات والبيانات منذ صدر الدعوة حتّى ختامها من منطلق أُسَريّ وعاطفيّ؛ تكريسًا لمبدأ القرابة والعشيرة الذي أراد أن لا يكون هو المعيار في التفاضل. كما تستبطن أيضًا افتراض أن يكون كلّ هذا الحشد الهائل من المعطيات والروايات والقرائن متناسبا كمًّا وكيفًا مع أهمّيّة القضيّة التي يراد إثباتها، وهي قضيّة فضيلة قرابته ووجوب احترامهم، بمعنى أنّ قضيّة بهذا الحجم تستدعي بشكلٍ منطقيّ وطبيعيّ ورود كلّ هذه البيانات القرآنيّة والنبويّة على طول خطّ الدعوة، وبمختلف الأشكال الفعلّيّة والقوليّة. كما تستبطن أيضًا ارتكاب مخالفة الظاهر لحديث الاثني عشر، الذي ورد فيه تسميتهم بالخلفاء والأئمّة والأمراء والقيِّمين على الدين، وفي بعض الروايات وردت أسماؤهم الاثنا عشر.

ث- الخطوة الرابعة

إذا كانت فرضيّة تفسير اجتماع كلّ هذه المعطيات لتأكيد فضيلتهم ضعيفةً، فمن المؤكّد جدًّا إذن صحّة فرضيّة إمامتهم وولايتهم؛ لأنّ الأمر لا يخلو من أحد هاتين الفرضيّتين، وقد بان خطأ إحداهما.

ج- الخطوة الخامسة

أن نربط بين الترجيح الذي قرَّرناه في الخطوة الرابعة لفرضيّة الإمامة وبين

ضآلة الاحتمال للفرضيّة المعاكسة، ويعني هذا الربط بين النقطتين أنّ درجة الترجيح للفرضيّة الأولى تتناسب عكسيًّا مع ضآلة الاحتمال للفرضيّة الثانية، فكلّما كان هذا الاحتمال أكثر ضآلة كان ذلك الترجيح أكثر إقناعًا، وأكبر قيمة.

خامسًا: المنهج الاستقرائيّ في علمي الدراية والرجال:

١- التواتر وحساب الاحتمال

كما تقدّم في مبحث دور الاستقراء في علم الأصول، تناول السيّد الشهيد بحث التواتر، والذي هو أيضًا مبحث من مباحث علم الدراية في الحديث الشريف، فالسيّد الشهيد يرى أنّ التواتر ونحوه قائم على أساس حساب الاحتمال، مصرّحًا بأنّ اليقين الصحيح بالقضيّة المتواترة هو يقين موضوعيّ استقرائيّ، وأنّ الاعتقاد به حصيلة تراكم القرائن الاحتماليّة الكثيرة في مصبّ واحد، فأخبار كلّ مخبر قرينة احتمالية، ومن المحتمل بطلانها؛ لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب، فإذا تكرّر الخبر وازداد احتمال القضيّة المتواترة وتناقص احتمال نقيضها حتّى يصبح قريبًا من الصفر جدًّا، فيزول تلقائيًّا لضآلته الشديدة؛ لأنّ العقل البشريّ مصمم على عدم الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة جدًّا مقابل الاحتمالات الكبيرة جدًّا. قال السّيد الشهيد: «ومن هنا نجد أنّ حصول اليقين بالقضيّة المتواترة والتجريبيّة يرتبط بكلّ ما له دخل في تقوية القرائن الاحتماليّة نفسها، فكلّما كانت كلّ قرينة احتماليّة أقوى وأوضح، كان حصول اليقين من تجمع القرائن الاحتماليّة أسرع. وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ مفردات التواتر إذا كانت إخبارات يبعد في كلّ واحد منها احتمال الاستناد إلى مصلحة شخصيّة تدعو إلى الإخبار بصورة معيّنة -إمّا لوثاقة المخبر أو لظروف خارجيّة- حصل اليقين بسببها بصورة أسرع....؛ وليس ذلك إلّا لأنّ اليقين في المتواترات والتجريبات ناتج عن تراكم القرائن الاحتماليّة وتجمع

قيمتها الاحتماليّة المتعدّدة في مصبّ واحد، وليس مشتقًّا من قضيّة عقليّة أوّليّة كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق»[١].

٢- الأحاديث الموضوعة وحساب الاحتمال

ذكر السيد الشهيد أمرًا يتّصل بمعرفة الروايات الموضوعة عن طريق حساب الاحتمال، وذلك فيما لو تعلّق موضوعها بشيء تتوافر الدواعي على نقله، ولم تُنقل فيه إلّا بضع روايات، مع أهمّيّة الموضوع العظمى.

وهنا يُبيّن أنّ حصول الاطمئنان بالوضع كان بمقتضى حساب الاحتمالات، وليس بمجرّد ذلك التعليل العقليّ الذي ذكروه في المقام.

وقد مثّل السيّد الشهيد لهذا في مسألة جواز العمل بظواهر القرآن الكريم وعدمه؛ لأنّه من أهمّ المسائل، مصرّحًا بأنّه لو كان يوجد أمر من هذا القبيل لكثر نقله بين روّاة الحديث، ولشاع أمره وذاع بينهم؛ إذ ليس حاله حال وجوب السورة مثلًا الذي لو لم يصل إلينا إلّا عبر ثلاث أو أربع روايات لم يكن غريبًا.

ثمّ تساءل قائلًا:

«أفهل نفترض مثلًا أنّ هذا الأمر المهمّ، وهو على خلاف الطبع، لم يُبيّن إلّا مرّات عديدة، وصدفة لم يكن يوجد شخص عند الإمام في تمام تلك المرّات يسمع الحديث إلّا شخص ضعيف أو ذو اتّجاه معيّن، ومن غير أمثال زرارة ومحمّد بن مسلم؟

أو كان هناك سامعون من أمثالهم، ولكنّهم صدفة لم ينقلوا الرواية أو نقلوها، وصدفة لم تصلنا من أمثالهم؟

فمجموعة هذه الأمور لو ضُمّ بعضها إلى بعض حصل بمقتضى حساب الاحتمالات الاطمئنان بأنّ مثل هذه الروايات مجعولة على لسان الأئمّة عليهم السلام.

[١] الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص١٣٧-١٣٨.

ولو فرض صدورها عنهم، فلا بدّ من أن يكون لها محمل آخر غير ما هو الظاهر منها»[١].

٣- الاستقراء وحساب الاحتمالات في علم الرجال

صرّح السيّد الشهيد أنّه أدخل على علم الرجال نكات مهمّة، وطبّق فيها حساب الاحتمالات؛ لتصحيح الروايات التي وجدت فيها إشكالات سنديّة.

فقد جاء في شرحه على العروة الوثقى عند تعرّضه لرواية «زيد الشحّام في قوله لأبي عبد الله عليه السلام: «أخرج من المسجد حصاةً؟ فقال عليه السلام فردّها، أو اطرحها في المسجد»[٢].

فقال السيّد الشهيد: «وللرواية طريقان: أحدهما، طريق الصدوق، وهو ضعيف بأبي جميلة. والآخر، طريق الكلينيّ، وفيه: الحسن بن محمّد بن سماعة، عن غير واحد، فإن أمكن تطبيق إحدى النكات المهمّة التي أدخلناها على علم الرجال وطبّقنا فيها حساب الاحتمالات لتصحيح الرواية فهو، وإلّا فالأمر مشكل»[٣].

وطريق الشيخ إلى كتاب زيد الشحّام في الفهرست وقع فيه الصدوق، لكنّه انتهى –بنفس طريق الصدوق– إلى أبي جميلة، عنه.

ولو كان طريق الفهرست ما بعد الصدوق صحيحًا، لأمكن تصحيح سند الصدوق إلى ذلك الكتاب بناء على نظريّة التعويض.

على أنّ من يروي كتاب زيد الشحّام هم جماعة بشهادة النجاشي، لكنّه اقتصر كعادته على ذكر طريق واحد إلى كتاب زيد، وهو ما كان من رواية صفوان بن يحيى الثقة الجليل، عنه.

---

[١] الحائريّ، كاظم بن علي، مباحث الأُصول، ق٢، ج٢، ص ٢٣٥.

[٢] الحرّ العامّلي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج١٣، ص.٢٢١

[٣] الصدر، محمّد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى،ج٤، ص٢٩٤.

وهذا التوضيح، ليتبيّن أنّ ما ادّعاه علماء هذا الفنّ من تواتر الأصول والمصنّفات إلى زمن المحمّدين الثلاثة مما لا ينبغي الشكّ فيه، ويؤيّده شهادة الصدوق في ديباجة الفقيه بشهرتها في عصره، مع تشابك طرقه، والشيخ والنجاشي إلى كثير من الكتب بأعيانها، ولكن ذكر أحدهم سندًا بعينه إلى واحد منها هو الذي ولّد «على بعض المباني العلميّة» مثل هذه الإشكالات، وقد ذكر جملة من علماء الدراية بأنّ الصدوق لو لم يذكر مشيخة في آخر الفقيه يبيّن فيها طرقه إلى من أخرج عنهم في كتابه، لكانت شهادته في ديباجته كافية للأخذ بما رواه في كلام طويل ليس هنا محلّ إيراده، ومناقشته.

وعلى أيّ حال، فإنّ إحدى النكات المهمّة التي أدخلها السيّد الشهيد على علم الرجال؛ قد طبّق فيها حساب الاحتمالات على سند رواية زيد الشحّام المرسلة في الكافي بلفظ (عن غير واحد)، وعلى ضوء ما يرتضيه الشهيد الصدر من نظريّاته في علم الرجال، كما جاء في هامش بحوثه في شرح العروة[١]، وثمّة بيانان لتصحيح السند:

الأوّل: أن نجري حساب الاحتمالات في مشايخ الحسن بن محمّد بن سماعة، وقد ظهر بالاستقراء أنّ نسبة الذين لم تثبت وثاقتهم إلى مجموع مشايخه (٩/ ٢٦). فإذا استظهرنا أنّ التعبير بـ (غير واحد) ظاهر عرفًا في الجماعة أقلّها ثلاثة، كان مقدار احتمال كون أحدهم –على الأقلّ– ثقة، هو: (٩٦٪)، فيتمّ سندها إن أوجب هذا الظنّ القويّ الاطمئنان.

الثاني: ألّا نأخذ مطلق مشايخ الحسن بن محمّد بن سماعة، بل نأخذ خصوص مشايخه الذين هم في الوقت نفسه تلاميذ أبان بن عثمان، باعتبار أنّ السند هكذا: (الحسن بن محمّد بن سماعة، عن غير واحد، عن أبان)، فيتمّ تحديدهم بلحاظ الراوي والمرويّ عنه، وعلى هذا لا نحتاج إلى حساب الاحتمالات؛ لأنّ كون أحدهم ثقة (١٠٠٪) باعتبار أنّ من لم تثبت وثاقتهم منهم اثنان فقط، وهما:

[١] انظر: العميدي، ثامر هاشم حبيب، الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر.

أحمد بن عديس والحسن بن عديس، والبقيّة -وهم تسعة- ثقات، ولما كان التعبير بـ (غير واحد) ظاهرًا في الجماعة وأقلّها ثلاثة، كان أحدهم -على الأقلّ- ثقة جزمًا، ولكن يشكل ذلك بوجود احتمال أن يكون للحسن شيخ آخر غير من وصلت إلينا روايته عنهم، ولعلّه غير ثقة، فلا بدّ من ضمّ حساب الاحتمال لتضعيف ذلك. وهذا الاحتمال لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار في البيان الأوّل أيضًا، وطريق التخلّص أن نثبت بحساب الاحتمال أنّ نسبة الثقات إلى غيرهم في المشايخ الواصلين محفوظة في غيرهم أيضًا، فيكون احتمال وثاقة الشخص الآخر ما لا يقلّ عن (١٧ / ٢٦)، وبهذا صحّح سيّدنا الأستاذ مرسلة يونس الطويلة، تطبيقًا لما أسّسه من قواعد حساب الاحتمال في علم الرجال[١].

وفي تقويم السيّد الشهيد الصدر لرواية الحسن بن محمّد بن سماعة في استرضاع الكافرة، قال: «فهي تامّة من حيث الدلالة، وأمّا من حيث السند، فتتميمها موقوف على دعوى أنّ من ينقل عنه الحسن بن محمّد بن سماعه، أعني، قوله: (عن غير واحد) يكون فيهم ثقة، وذلك بتطبيق الفائدة العامّة الموقوفة على استعراض تاريخ هذا الراوي الجليل، وملاحظة نسبة الثقات في مشايخه»[٢].

وهنالك مجالات علميّة أخرى للاستقراء دور مهمّ في صنعتها يمكن مراجعتها والاطلاع عليها في الكتب التخصّصيّة المهتمّة بعلم الاستقراء.

فللاستقراء دور بالغ الأهمّيّة في دراسة العلوم الإسلاميّة، وهو أحد مصادر الكشف وإثبات القواعد الكلّيّة للعلوم من حيث التأسيس أو النقد والتصحيح. وللاستقراء دور واضح في العلوم الإسلاميّة كالأصول، والفقه، واللغة، وعلم الحديث، وعلم الكلام، وغيرها من مجالات علميّة أخرى.

---

[١] الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٤، ص٢٩٥-٢٩٦.

[٢] م.ن، ص٣٥٥.

الخاتمة

بعد هذه الجولة لبيان أهمّيّة الاستقراء ودوره في الفكر البشريّ، ومدخليّته في مختلف ميادين المعرفة العلميّة، وما قام به المفكّرون وفلاسفة العلم من دور في سبيل تكامل هذا الميدان العلميّ المهم، نستنتج ما يلي:

١ـ إنّ للمعلّم الأوّل (أرسطو) الدور الرئيسيّ والمهمّ في تثبيت الأسس العلميّة للاستقراء، وأنّه كما تناول الاستقراء التامّ ذكر أيضًا الاستقراء الناقص ولم يهمله كما أشكلوا عليه بذلك.

٢- إنّ الاستقراء في أصله دليل مشترك بين مختلف التخصّصات العلميّة، فهو منهج بحث وتتبّع لجملة أفراد وجزئيّات وأنواع يرشد إلى تكوين وصياغة قاعدة عامّة، وقانون مطّرد يستمرّ في بيان وكشف حقائق الأمور.

٣- بحثُ الشهيد الصدر قدس سره في علم الاستقراء أثرى الساحة المعرفيّة بإيجاد رافد معرفيّ يفضي إلى اليقين، وهو المنطق الذاتيّ والذي رفد المجال المعرفيّ للوصول إلى نتائج علميّة أوسع وأكثر مما كانت عليه في المنطق الأرسطيّ والمنطق التجريبيّ.

٤- إمكان الاستفادة من علم الاستقراء في مختلف مجالات العلوم الإسلاميّة والوصول بها إلى نتائج يقينيّة، بعد أن كان الاستقراء لا يفيد غير الظنّ قبل السيّد الشهيد الصدر قدس سره، مما يسلبه الحجّيّة في العمل به في العلوم الشرعيّة، كالأصول، والفقه، وعلم الدراية والرجال، وغيرها من علوم لها مساس باستنباط الحكم الشرعيّ، وكذلك علم الكلام الذي من خلاله يمكن إثبات الصانع ونبوّة الأنبياء عليهم السلام وإمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، وغيرها من فروع علم الكلام.

ويجدر بنا، وخاصّة المؤسّسات التعليميّة والأكاديميّة مزيد عناية بهذا المنهج، وبالخصوص نظريّة المذهب الذاتي بجعلها درسًا ضمن برنامج مختلف المراحل التعليميّة، وتكثيف البحوث والدّراسات التخصّصيّة التطبيقيّة حول المنطق الذاتيّ في سياقات العلوم الإسلاميّة خاصّة لتطويرها والنهوض بها.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. ابن الحجاج، مسلم، الجامع الصحيح «صحيح مسلم»، لا.ط، تركيا، دار الطباعة العامّرة، ١٣٣٤هـ.

٣. ابن حجر الهيتميّ، أحمد بن محمّد، الصواعق المحرقة، ط١، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٧م.

٤. ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩٣م.

٥. ابن سينا، حسين بن عبد الله، منطق الشفاء، لا.ط، قم المقدّسة، مكتبة المرعشي النجفيّ، ١٤٢٨م.

٦. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.

٧. أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢١هـ.

٨. أبو رغيف، عمار، منطق الاستقراء، ط١، قم المقدّسة، مجمع الفكر الإسلاميّ، ١٤١٠هـ.

٩. أرسطو، المنطق، بيروت، وكالة المطبوعات ودار القلم، ١٩٨٠م.

١٠. البحرانيّ، هاشم بن سليمان، غاية المرام وحجّة الخصام، ط١، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربيّ، ٢٠٠١م.

١١. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط٥، دمشق، دار ابن كثير، ١٩٩٣م.

١٢. التائب، مسعود حسين، البحث العلميّ قواعده – إجراءاته - مناهجه، المكتب العربيّ للمعارف، ٢٠١٨م.

١٣. الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير(سنن الترمذي)، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٩٦م.

١٤. الحاكم النيسابوري، محمّد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٠م.

١٥. الحائري، كاظم بن علي، مباحث الأصول، ط٢، قم، دار البشير، ١٤٣٥هـ.

١٦. الحرّ العامليّ، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، لا.ط، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤هـ.

١٧. الحسان، شهيد، الخطاب النقدي الأصوليّ، ط١، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ٢٠١١م.

١٨. الحضرميّ، أبو بكر بن عبد الرحمن، رشفة الصادي، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨م.

١٩. الخزرجيّ، صفاء الدين، إمامة أهل البيت طبقًا للمنهج الاستقرائيّ نموذجًا، مجلّة نصوص معاصرة، العدد (٤٦و ٤٧)، بيروت ٢٠١٧م.

٢٠. الخولي، يمنى طريف، المنهج العلميّ، لا.ط، مصر، مؤسّسة هنداوي، ٢٠١٧م.

٢١. الخولي، يمنى طريف، فلسفة كارل بوبر منهج العلم منطق العلم، لا.ط، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة، ١٩٨٩م.

٢٢. السكري، عادل، نظريّة المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، القاهرة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ١٩٩٩م.

٢٣. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، لا.ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠١٨م.

٢٤. الشهيد الأوّل، محمّد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ط١، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤١٩هـ.

٢٥. الصافي، لطف الله بن محمد جواد، منتخب الأثر، قم، مؤسّسة السيّدة المعصومة، ١٤١٩هـ.

٢٦. الصدر، السيّد محمّد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ط٢، قم، مجمع الشهيد الصدر العلميّ، ١٤٠٨هـ.

٢٧. الصدر، محمّد باقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ط١، بيروت، مؤسسة العارف، ٢٠٠٨م.

٢٨. الصدر، محمّد باقر، المرسل الرسول الرسالة، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٢م.

٢٩. الصدر، محمّد باقر، موجز أصول الدين، ط١، قم المقدسة، ١٤١٧هـ.

٣٠. الصدر، محمذد باقر، دروس في علم الأصول، قم، المقدسة مؤسسة النشر الإسلاميّ، ٢٠١٤م.

٣١. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ط٢، القاهرة، مكتبة ابن تيميّة، د.ت.

٣٢. العميدي، ثامر هاشم حبيب، مقالة الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر، مركز الدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر.

٣٣. المدني، محمّد، الاستقراء ودوره في تكوين القواعد العامّة، مجلّة جيل الأبحاث القانونيّة المعمّقة، العدد ٣٧، الجزائر، ٢٠٢٠م.

٣٤. النشّار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلميّ في العالم الإسلاميّ، لا.ط، الإسكندريّة، دار المعارف، ١٩٦٥م.

٣٥. إميل بديع يعقوب، وميشال عاصي، المعجم المفصّل في اللغة والأدب، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

٣٦. بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون، بيروت، وكالة المطبوعات ودار القلم، ١٩٧٩م.

٣٧. بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلميّ، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م.

٣٨. بركات عبدالعزيز، مناهج البحث الإعلاميّ –الأصول النظريّة، لا.ط، القاهرة، دار الكتاب الحديث، ٢٠١٢م.

٣٩. بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، لا.ط، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٢م.

٤٠. جوناثان ري – وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ط١، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٣م.

٤١. دشتي، حسين علي، تنقيح الأسس المنطقيّة للاستقراء، بيروت، دار المؤرّخ العربيّ، ٢٠١٥م.

٤٢. دويدري، رجاء وحيد، البحث العلميّ أساسيّاته النظريّة وممارسته العمليّة، ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

٤٣. زيدان، محمود فتحي، الاستقراء والمنهج العلميّ، لا.ط، بيروت، مكتبة الجامعة العربيّة، ١٩٦٦م.

٤٤. زيدان، محمود، الاستقراء والمنهج العلميّ، لا.ط، الإسكندريّة، دار الجامعات المصريّة، ١٩٧٧م.

٤٥. عبد القادر، ماهر، فلسفة العلوم، المنطق الاستقرائيّ، لا.ط، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٧٩م.

٤٦. كامل، عبد الرحمن، أسس بناء المنهج وعناصره، قسم مناهج وطرق التدريس، مصر، ٢٠٠٨م.

٤٧. مجموعة مؤلّفين، المعجم الوسيط، لا.ط، استانبول، دار الدعوة، ١٩٨٩م.

٤٨. محمّد قاسم، محمّد، برتراند راسل، الاستقراء ومصادرات البحث العلميّ، لا.ط، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٣م.

٤٩. محمّد قاسم، محمّد، كارل بوبر: نظريّة المعرفة في ضوء المنهج العلميّ، لا.ط، الإسكندريّة، دار المعارف الجامعيّة، ١٩٨٦م.

٥٠. محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعيّ، ط٣، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦١م.

٥١. همام، طلعت، سين وجيم عن مناهج البحث العلميّ، لا.ط، القاهرة، دار عمار للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

٥٢. ول ديورانت، قصة الحضارة، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨م.

المنهج التاريخي وتطبيقاته في العلوم الإسلاميّة

الشيخ الأسعد بن علي قيدارة[1]

المقدّمة:

التاريخ في المنظور الأعمق ليس مجرّد استردادٍ للماضي، وتوصيفٍ للوقائع والحوادث السالفة، وإعادة النّظر في الظواهر والمجتمعات الغابرة، بل هو في الجوهر منبعٌ للمعرفة، ومعين للتجربة الإنسانيّة، ومكمن للاعتبار والاتعاظ، وقاعدة لاستكشاف السّنن والنواميس.

التاريخ مصدر أصيل في الفكر الإنساني، كالطبيعة، والعقل، والوحي، والوجدان. وبدون تاريخ، تبدو المعرفة الإنسانيّة منقوصة، والفكر الإنسانيّ غير مكتمل.

ولعلّه، ولكلّ تلك الأسباب، أَوْلَت النصوص القرآنيّة المسألة التاريخيّة أهميّةً فائقةً: ففي الكتاب العزيز تذكير بتاريخ الكون وتاريخ الإنسان، فقد نبّه في موارد عديدة لقصّة الاستخلاف على الأرض، وبداية التاريخ الإنساني بخلق آدم عليه السلام أبي البشريّة؛ لأنّ التاريخ في النهاية هو حركة الإنسان في المكان والزمان، بل هناك تذكيرٌ بالخلق الكونيّ الأوّل، وحثٌّ على السير وقراءة تاريخ الخلق: ﴿**قُلْ سِيرُوا**

[1] باحث وأستاذ بجامعة المصطفى العالميّة ـ فرع بيروت، متخصّص في علم الكلام والمناهج.

فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: ٢٠)، كما خصّص القرآن الكريم مساحة للأنبياء عليهم السلام، والأمم الغابرة، والحضارات البائدة، **﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْقُرَىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ﴾** (هود: ١٠٠).

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (يوسف: ٣).

﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا﴾ (طه: ٩٩).

لأنّ التاريخ في المنظور القرآني ليس أحداثًا ولّت واندثرت، إنّما هي تجارب خاضها الناس والبشر، علينا أن نقف عندها، لنتعلّم منها ونعتبر، ونؤسّس عليها حاضرنا ومستقبلنا **﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾** (محمد: ١٠)؛ **﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾** (الأنعام: ١١)؛ **﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾** (النمل: ٦٩).

ولم يكتفِ القرآن بالسرد التاريخي والنقل القصصي، والدّعوة للاتّعاظ والاعتبار من أنباء الماضين، بل تضمّن حيّزًا تأسيسيًّا يتعلّق بالسنن والقوانين الإلهيّة الحاكمة. فهو لم يكتفِ في بناء أصول التفكير الإنساني بالإشارة للحوادث التاريخيّة وقصص الماضين، بل ارتقى بالوعي البشري إلى مستوى الحديث عن سنن التاريخ، ودعا الناس للتعرّف عليها والاهتداء بها، قال تعالى: **﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾** (النساء: ٢٦).

ويحثّ الرسول صلى الله عليه وآله من جهة، والمؤمنين من جهة أخرى لأداء مهامهم الرساليّة

والتاريخيّة على بصيرة من هذه السنن، وترقّب لجريانها وحركتها: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٦-٧٧).

﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِي ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا * مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓاْ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقْتِيلًا * سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٠-٦٢).

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾(فاطر: ٤٢-٤٤).

ولمّا كان للتاريخ كلّ هذه الأهميّة والقيمة - والتي التفت إليها العقل الإنساني بالتدريج شيئًا فشيئًا- طفت إلى السطح اتّجاهات لتنظيم البحث التاريخي، وتقعيده، وتأسيس مناهجه؛ رومًا لتحصيل أقصى الفوائد والمنافع من هذه الدّراسات التاريخيّة.

فالمنهج العلميّ دائمًا يحكمه السّؤال المركزي التالي: كيف نصل إلى الحقيقة التي نبحث عنها بأقصر الطرق؟ وكيف نحقّق أفضل النتائج بأيسر السُّبل؟.

وهذه المقالة، دراسةٌ للمنهج التاريخي، وكيف استفادت منه العلوم الإسلاميّة خاصّة الاستنباطيّة منها، وقد بُنِيت -إضافة إلى هذه المقدّمة- على خمسة أضلاع:

أوّلًا: المقدّمات النظريّة للمنهج التاريخي.

ثانيًا: أهميّة البحث في تطبيقات المنهج التاريخي في العلوم الإسلاميّة.

ثالثًا: الكلام والمنهج التاريخي.

رابعًا: الفقه والأصول والمنهج التاريخي .

خامسًا: الفلسفة الإسلاميّة والمنهج التاريخي.

وتوجّنا المقالة بخاتمة حوت نتائج البحث واستخلاصاته.

أوّلًا: المقدّمات النظريّة للمنهج التاريخي

١- تعريف التاريخ

أ- لغة

التاريخ والتأريخ والتوريخ من أرخ ووَرخ، لغةً هو الإعلام والتعريف بالوقت وما وقع فيه من حدث. عرّفه الجوهري ببساطة «التاريخ الوقت». ففي الصحاح للجوهري: أرخ: التأريخ: تعريف الوقت. والتوريخ مثله. وأرّخت الكتاب بيوم كذا وورّخته بمعنى[١].

وفي لسان العرب لابن منظور: «التاريخ: تعريف الوقت، والتوريخ مثله، أرّخ الكتاب ليوم كذا: وقّته، والواو فيه لغة، وزعم يعقوب أنّ الواو بدل من الهمزة، وقيل إنّ التاريخ الذي يؤرخه النّاس ليس بعربي محض وإنّ المسلمين أخذوه من أهل الكتاب، وتاريخ المسلمين أُرّخ من زمن هجرة سيدنا رسول الله ﷺ كُتب في خلافة عمر، فصار تاريخًا إلى اليوم»[٢].

ب- اصطلاحا:

واصطلاحًا، هو بحث ودراسة واستقصاء أخبار الناس وحركتهم، وإعمال

[١] الجوهري، أبو نصر إسماعيل الصّحاح، ص٣٤.

[٢] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج١، ص ٥٨ .

النظر والتدبّر في أحوالهم الماضية[١]. عرّفه ابن خلدون: «فن التاريخ في ظاهره لا يزيد على الأخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمى فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[٢].

ولم يرد لفظ التاريخ في الكتاب ولا في الروايات، وقيل إنّها ليست عربيّة محضة، وإنّ المسلمين أخذوها من أهل الكتاب، وقيل إنّها عربيّة ..... وقد استعملت في العصر الإسلامي الأول بمعنى التوقيت، ونسب بداية التأريخ إلى الخليفة الثاني، والأرجح حسب الروايات الإسلاميّة أنّ رسول الله ﷺ هو أوّل من أدخل التقويم الهجري وأمر باستعماله منذ اليوم الأوّل لوصوله إلى المدينة، والذي قام به الخليفة الثاني نقل بداية التوقيت من ربيع الأول تاريخ هجرة الرسول ﷺ إلى أول محرّم[٣].

ولم يكن للعرب قبل الإسلام سوى الروايات الشفهيّة المتعلّقة بأيام العرب.

وتضافرت عوامل عدّة شجّعت المسلمين للاهتمام بالتاريخ وتدوينه، ومن ذلك:

- عناية القرآن بتاريخ الأنبياء السابقين والأمم السابقة، والحثّ إلى السير في آثار الماضين، والاتعاظ والاعتبار بما جرى لهم.

- ارتقاء القرآن بوعي المسلمين بالتاريخ، فلم يكتفِ بالتاريخ النقلي، وإنّما نبّه العقول إلى السنن التاريخيّة التي تحكم مسيرة الشعوب والأمم وتواريخها ﴿**سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا**﴾ **(الأحزاب: ٦٢)**،

---

[١] السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، ص٤٢.

[٢] ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، ص١٠-١١.

[٣] ياسين، كاظم، منهجية البحث في تاريخ الإسلام، ص٢٤ – ٢٥.

وهذا يُعدّ فتحًا قرآنيًّا في تاريخ المعرفة البشريّة؛ إذ يُعدّ القرآن أوّل مصدر يُشير لهذه الحقيقة.

- حاجة المسلمين لتدوين سيرة النبي ﷺ وحفظ التجربة النبويّة في جميع مراحلها و بجميع وقائعها .

- حرص الدول التي قامت بتدوين التاريخ لتكريس وجهات نظرها وتثبيت رؤاها ومشروعيتها .

- الانشقاقات وانقسام المسلمين إلى فرق ومذاهب أدّى إلى التنافس في تدوين الأحداث والاستفادة منها في الترويج للمذهب والمعتقدات وللأشخاص.

فالتاريخ إذن، يدرس أفعال الناس وتجاربهم في الماضي، وما يترتّب عليها من آثار نفسيّة وحضاريّة، وماديّة، وهو يدور على معرفة ماضي البشر، وربط حاضرهم بماضيهم وبمستقبلهم. ولأجل ذلك، كان التاريخ مؤشّرًا واضحًا على تحوّل في وعي الإنسان لسيره في الزمان، والحضارة، واستشراف إمكانيات المستقبل..

قد يظنّ البعض أنّ التاريخ ليس جديرًا بأن يُسمّى علمًا، أو يشكّك في علميّته وجدارة مناهجه؛ نظراً لكونه لا يُلاحظ الظواهر أو الحوادث التي يدرسها ملاحظةً مباشرةً، وإنّما يعتمد منهج الاسترداد، فيرجع إلى الوراء من خلال الاعتماد على السماع من الآخرين والنقل عنهم، أو الأخذ عن الوثائق التي دوّنها الأشخاص الذين شاهدوا أو سمعوا بالحادثة، أو يفحص الآثار والمعالم المتبقّية التي كانت في مسرح الحدث.

إلاّ أنّ هذا الكلام يمكن الردّ عليه بأنّ خصوصيّة البحث التاريخي تسمح بأن يكون له منهجه الخاص، وأنّ التطوّر الذي شهدته البحوث التاريخيّة مكّنته من

أدوات جديدة، وقواعد مضبوطة، تساعده على دقّة التوصيف والتحليل، بل من التنبّؤ التي يعتبرها البعض -ومن بينهم المستشكل- معيار العلمويّة.

٢- أهميّة البحث التاريخي:

يشكّل المنهج التاريخي الاستردادي حاجة؛ لأنّ استرداد الماضي واسترجاعه، وهو الأسلوب والطريق الذي يساعد الباحث في دراسة الظواهر، أو الوقائع الماضية التي يريد أن يتعرّف عليها، ويمكّنه من اكتشاف البنى والنّظم الاجتماعيّة التي كانت تحفّ بالظاهرة وتحليلها وتفسيرها علميًّا، في الزمان والمكان الذي حدثت فيه، وارتباطاتها بظواهر أخرى.

ويعتمد المنهج التاريخي على الملاحظة، ولا يقف عند مجرّد الوصف، بل يحلّل ويفسّر الظواهر وتأثراتها مع عامل الزمن؛ لأنّه دراسة للماضي والحاضر، ويمكّننا من حلولٍ لمشكلات الحاضر في ضوء خبرات الماضي.

ولا يقتصر المنهج التاريخي على التاريخ ولا العلوم الإنسانيّة فقط، بل يتعدّى استخدامه إلى العلوم الطبيعيّة، والاقتصاديّة، والعسكريّة...

ويتكامل المنهج التاريخي مع المناهج الأخرى، وبالخصوص مع المنهج المقارن؛ لأنّ المنهج التاريخي يحقّق في صحّة حوادث الماضي ليتعرّف على أسبابها ويكشف عن ظروف نشأة الظواهر وارتباطها بما قبلها وبما عاصرها من حوادث، وعلاقتها بالظواهر الأخرى المتفاعلة معها، وفي كلّ ذلك تكون المقارنة حاضرة بقوّة.

٣- أقسام البحث التاريخي:

يمكن أن ننوّع البحوث التاريخيّة بلحاظين اثنين، ينتج عنهما تقسيمان:

أ- التقسيم الأوّل

❖ التاريخ النقلي: «وهو العلم بالوقائع والحوادث وأحوال البشر في الزمن الماضي، في قبال الأوضاع والأحوال الموجودة حالًا. فكلّ وضع وحالة وحادثة ما دامت متعلّقة بزمان الحال أي الزمان الذي يبحث فيه عنها تُعتبر حوادث اليوم ووقائعه، وتسجّل في الجرائد وما يشابهها. وأمّا إذا انقضى زمانه وتعلّق بالماضي، أصبح جزءًا من التاريخ ومرتبطًا به. إذن، فعلم التاريخ بهذا المعنى هو العلم بالوقائع والحوادث الماضية وأوضاع وأحوال الماضين. فالتراجم والملاحم والسير التي تدوّن كلّها من هذا القبيل. وهو من العلوم الجزئيّة.... لا العلم بالكلّيات والقواعد والضوابط العامّة، كما أنّه علم نقليٌّ لا عقليّ، وعلم بالأكوان لا بالتطوّرات، وبالماضي لا بالحاضر»[١].

❖ التاريخ العلمي: وهو يتفرّع عن الأوّل، ويقوم على تحليل تلك الوقائع والحوادث التي ينقلها التاريخ النقلي، فمحتويات الأخير هي مبادئ ومقدّمات هذا النّوع الثاني من الدّراسات.

ويستهدف أساسًا هذا النّوع من الدّراسات الكشف عن الرّوابط السببيّة بين الحوادث، للوصول إلى مجموعة من القواعد والضوابط العامة التي تعمّم لكلّ الموارد المشابهة.

ولأجل ذلك، يمكن القول إنّ التاريخ العلمي كالتاريخ النقلي يتعلّق بالماضي لا الحال، وعلم بالكيونة لا بالتطوّرات، ولكنّه خلافًا له علم كلّي لا جزئي وعقلي لا نقلي صرف[٢].

❖ فلسفة التاريخ: فلسفة التاريخ هي قسم من الدّراسات والبحوث التاريخيّة، ويراد منها: العلم بالتحوّلات والتطوّرات التي تنقل المجتمع

---

[١] مطهري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، ص٥٩.

[٢] انظر: م.ن.

من مرحلة إلى أخرى، والقوانين المتحكّمة في هذه التطوّرات والتحوّلات. وبعبارة أخرى، العلم بصيرورة المجتمعات لا بكينونتها، فلا يكتفي الباحث في هذا القسم من الدّراسات بنقل الأحداث وتفسيرها وتعليلها في قراءةٍ تجزيئيّةٍ موضعيّةٍ للماضي، بل يحاول الإحاطة بمسارات حركة التاريخ وحلقاته المتصاعدة واتجاهاته المتحرّكة، فيقف على الأسس العامّة التي تحكم حركة المجتمعات والأمم، وعلى القوانين والسنن المنظّمة للتبدّلات والتّحوّلات في حياة الشعوب والحضارات.

هناك اختلاف في تحديد الجذور الأولى لهذا النّوع من الدّراسات التاريخيّة: بين من يقول بأنّ مرجعيّتها غربيّة وتحديدًا عصر النهضة، ومن يقول بأنّ مرجعيّتها إسلاميّة وتحديدًا العلّامة (ابن خلدون)، والحقيقة أنّ القرآن الكريم هو أوّل من أشار إلى فلسفة التاريخ واهتمّ بها؛ من خلال ما استعرضه من سنن تاريخيّة تمثّل القوانين التي تتحكّم بحركة التاريخ، وإليك بعض الآيات التي تتعلّق بهذا المعنى وإن أشرنا إلى بعضها في المقدّمة، لذلك نكتفي هنا ببعض النماذج للسنن التاريخيّة التي نصّ عليها القرآن الكريم:

- حتميّة أجل الأمم:

﴿قالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتاعٌ إِلى حِينٍ (٢٤) قالَ فِيها تَحْيَوْنَ وَفِيها تَمُوتُونَ وَمِنْها تُخْرَجُونَ﴾ (الأعراف: ٢٤-٢٥).

- حتميّة انتصار الحقّ وظهوره على الباطل: **﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْباطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾** (الأنفال: ٧).

- قانون الاستبدال، حيث يستبدل الله قومًا بغيرهم أفضل ولن يضرّوه شيئًا.

﴿... وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٨).

والأمثلة عديدة، وقد تصدّى الكثير من الباحثين والدّارسين لدراسة فلسفة التاريخ عمومًا والسنن التاريخيّة من القرآن الكريم بالخصوص.

ب- التقسيم الثاني

هناك تقسيم آخر للدراسات التاريخيّة أُستعير على ما يبدو من الدّراسات الألسنيّة، ومن نظريّة ديسوسور العالم اللغوي السويسري (ت١٩١٣م)، ويقوم على ثنائيّة المحور التزامني والتتابعي، وهو يختلف عن اللغويين القدماء اختلافًا كبيرًا، فقد دعا إلى دراسة وصفيّة موضوعيّة للّغة مجرّدةً عن الاعتبارات المعياريّة التي نجدها عند القدماء في تمييزهم بين الصحيح والخاطئ من التراكيب، وميّز بين الدّراسة الآنية السنكرونيّة للّغة والدّراسة التطوّريّة الدياكورنيّة؛ أي: إنّ الدارس اللساني لكي يدرك التسلسل أو التعاقب الزماني في اللغة عليه أن ينظر إلى الظواهر اللغوية من جهتين: جهة الثبات والسكون أو السانكرونيّة، وجهة الحركة والتغيّر في الزمان أو الدياكرونيّة، وهذه ثنائيّة متمكّنة من الظاهرة اللغويّة.

وفي البحث التاريخي يمكن الحديث عن مقاربتين:

- قراءة سكونيّة: سنكرونيّة (Synchronic) تبحث في فترةٍ محدّدةٍ وثابتةٍ من تاريخ حدث أو فرد، بوصفه وتفسيره، أو نقده في فترة تاريخيّة وفي مدّة زمنيّة محدّدة في حالة ساكنة. فالبحث هنا أقرب إلى حفريّات أركيولوجيّة ونبش في الماضي، يستنطق الوثيقة عن حقائق الفترة التي تنتمي إليها.

- قراءة تطوّريّة: دياكرونيّة (Diachronic) تدرس حركة وتطوّر موضوع البحث وصفًا وتعليلًا وتفسيرًا ونقدًا. لمقاربة الإشكاليّة العلميّة تطرح هذه القراءة مقاربة لمراحلها الثلاث: كيف كانت؟ وكيف صارت؟ وكيف ستؤول؟ فتواكب وترصد حركة الظاهرة دون أن تتوقّف عجلة التاريخ.

٤-المنهج التاريخي ومقوّماته

لمّا كان المنهج في جوهره ليس سوى منطق الترتيب والتنظيم الصّحيح للأفكار من أجل الكشف عن الحقيقة، فيمكن تعريف منهج البحث التاريخي بأنّه المراحل أو الخطوات التي يمضي فيها الباحث حتّى يصل إلى الحقيقة التاريخيّة عن طريق فحص وتحليل سجلّات الماضي ومخلّفاته، ثمّ يدوّنها ليقدّمها للنّاس[١].

وفيما يلي نعرض لخطوات عمل المؤرّخ ونلخّصها في الخطوات الآتية:

أ- تجميع الوثائق:

إنّ الخطوة الأولى في عمل المؤرّخ هي البحث عن الوثائق، فليس ثمّة تاريخ إن لم تكن هناك وثائق، ولا بد من أن تكون كافية، فإنّ كثيرًا من الدّراسات التاريخيّة يُعاد النّظر في صحّتها نظرًا لقلّة الوثائق التي اعتمدت عليها. والمراد بالوثيقة هنا هو الآثار التي تركتها الأجيال الماضية، سواءً أكانت مكتوبة أو آثارًا ماديّة، علمًا بأنّ هذه الآثار تظلّ عرضةً للعوامل الطبيعيّة أو الإنسانيّة. ومن أقسام الوثائق:

- المخطوطات.

- شهادات عيان من المؤرخين وشواهد العيان.

- وثائق سياسيّة.

- إحصاءات.

- آثار ماديّة من قبيل ما يتم العثور عليه من خلال الحفريات والتنقيب.

- إلى غير ذلك ...

---

[١] عثمان، حسن، منهج البحث التاريخي، ص٢٠.

ب- نقد الوثائق:

الغاية من ذلك تفحّص الوثائق والنّظر في مدى صحّتها. وللتأكّد والتحقّق من صحّة الوثيقة والنصوص التراثيّة سندًا ومتنًا يجدر بالباحث الرجوع إلى الأصول أو الأمهات، فلا يمكن إطلاق الأحكام الجازمة القاطعة استنادًا إلى الفروع والنّسخ.

وللنقد نوعان:

- النقد الخارجي: مهتم بالأمور الماديّة؛ كالخط والورق، والتأكّد مما سقط بسبب طول الزمان وملء الفراغات بالوسائل المناسبة من قبيل استعراض عدّة نسخ، ولا يخفى أنّه في هذه الحالة قد يُستَعانُ بعلوم عدّة، مثل الجغرافيا، والجيولوجيا، والباليوغرافيا (علم الخطوط القديمة) والفيلولوجيا (علم فقه اللغة) للاستفادة من تطوّرات الاستعمالات اللغويّة عبر الزمن، إلى غير ذلك من العلوم ....وهذا يعني أن نقد الوثائق عمل يحتاج إلى جهد جماعيّ وحشد العديد من الاختصاصات والمهارات للحصول على النتائج.

- النقد الداخلي: يتم من خلاله تفسير محتوى النصّ وتحديد محتواه الحقيقي، مع تحليل الظروف التي أحاطت بالكاتب وولاءاته وانتماءاته وباقي الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة والفكريّة والعقائديّة، ليُصار إلى تحليل مضمون الوثيقة وأبعادها بشكل صحيح.

وقد يكون المصدر مشتبهًا أو بعض معلوماته خاطئة، «فكثيرا ما وقع المؤرخون والمفسرون وأئمة النقل في الخطأ عند نقلهم الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرّد النقل غثًا أو سمينًا، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فظلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، ولا سيما في إحصاء الأعداد

من الأموال والعساكر إذا عُرضت في الحكايات؛ إذ هي مظنّة الكذب ومظنّة الهذر، ولا بدّ من ردّها إلى الأصول وعرضها على القواعد، في قول ابن خلدون..»[١].

على الباحث الالتزام بالنقد الموضوعي (خارجي) يوضّح فيه مدى جودة المصدر ومصداقيّة المؤلّف، والنقد الداخلي بالتدقيق في صحّة مضمون المصدر أو الوثيقة، وفحص مصادر الوثيقة واقتباساتها؛ لكثرة ما يلحق الوثائق من حشوٍ وتدليسٍ أو تحريفٍ للنصّ، فأكثر الأحيان تكون الوثيقة منسوخةً بيد النسّاخ، فينبغي تحقيقها وتصحيح النقل، بالالتزام بالنقد الإيجابي وتخريج المعنى الحقيقي والحرفي للنص، وتجنّب النقد السلبي والحرفي للنص المجانب للنزاهة والأمانة العلميّة. وأصبح التحليل المخبري اليوم يُمكّننا من تحقيق مصدر الوثيقة وزمانها ودراسة الخط المستعمل ونسبتها لمؤلّفها، حسب طبيعة مادة الوثيقة[٢].

ت- التركيب:

بعد نهاية عمليّة التحليل، على المؤرخ إعادة ترتيب العناصر التي حصل عليها، فما تمخّضت عنه عمليّة التحليل ليس سوى نتائج جزئيّة مبعثرة، ذلك أنّ هذه النتائج لها صلة بأمور مختلفة لم تفصح الوثيقة عنها، من هنا يجد المؤرّخ نفسه مضطرًّا للتأليف بين هذه العناصر الأوّليّة ليكوّن صورةً واضحةً ومتّسقةً عن الظواهر الماضية ليستطيع وصفها بشكل دقيق كما لو كان رآها.

إنّ تشكيل هذه الصورة لا بدّ أن يخضع لما تُمليه الوثيقة، وليس لوجهات النّظر المسبقة، إلّا أنّ العنصر الذاتي للباحث وما يحمله من أفكار وثقافة.. يلعب دورًا في تمايز المشاهد المشكّلة من باحث لآخر، مما يُدخل معوّقًا آخر إلى ساحة البحث التاريخي يتجلّى في اهتزاز صرح موضوعيّة هذا البحث.

---

[١] ابن خلدون، م.س، ص٢٣.

[٢] شروخ، صلاح الدين، منهجيّة البحث العلمي، ص ٥٣.

وفي ضوء ما سبق، يتلخّص منهج البحث التاريخي في بضع خطوات[١]:

* اختيار إشكاليّة أو موضوع ينطلق منه البحث، وهي قضيّة ومسألة محدَّدة لفهم حدثٍ أو واقعةٍ تاريخيّةٍ غير مألوفةٍ وغير مفهومةٍ، أو أشخاص فاعلين ارتبط بهم الحدث، أو مسألة غامضة يُبحث لها عن إجابة..

* وضع فرضيات البحث وصياغتها، كتصوّرات غير مؤكّدة، وحلّ مؤقّت في معالجة إشكاليّة البحث، يصوغ الباحث الفرضيّات بطريقة خبريّة.

* جمع البيانات والمعلومات أي المادة التاريخيّة المتعلّقة بالظاهرة من قريب أو من بعيد، وخاصّة الإطار التاريخي المكان والزمان، ومصادرها الأصليّة (السجلّات والوثائق والآثار والمذكّرات الشخصيّة..) أو الثانويّة (المراجع وسير الأعلام والشهادات على الوقائع..)، وقد أصبحت مواقع الإنترنت أهمّ وسيلة لجمع المعلومات، لكنّها لا يمكن أن تكون بديلًا عن المصادر الأوّليّة!

* نقد مصادر المعلومات من أهمّ مراحل منهج البحث التاريخي للتحقّق من صحّة هذه المعلومات ولضمان مصداقيّة البحث، والحرفي للنص، وتجنّب النقد السلبي المجانب للنزاهة والأمانة العلميّة. وأصبح التحليل المخبري اليوم يُمكّننا من تحقيق مصدر الوثيقة وزمانها ودراسة الخط المستعمل ونسبتها لمؤلّفها، حسب طبيعة مادة الوثيقة.

* تحليل الحقائق وتفسيرها، ثمّ إعادة تركيب الظاهرة موضوع البحث، وتفسيرها علميًّا استنادًا إلى نظريّةٍ معيّنةٍ بعيدًا عن الذاتيّة.

* عرض النتائج وصياغة الاستنتاجات التي استخلصها موثّقة بالشواهد والقرائن.

---

[١] شروخ، صلاح الدين، م.س، ص٤٣.

ثانيًا: المنهج التاريخي والعلوم الإسلاميّة

ابتداء، لا بدّ من التذكير -ونحن بصدد مقاربة علاقة العلوم الدينيّة بالتاريخ وبالمنهج التاريخي- بأنّ الدين نفسه له حيثيّة تاريخيّة، «فثمّة وجود تاريخيّ للدين، ومن الواضح جدًّا أنّ هذه الكلمة لا تعني تجريد الدين عن قداسته وسماويته أو تقليص هاتين السّمتين؛ لأنّنا لا نزعم أنّ هويّة الدين تاريخيّة محضة.

اقترن الدين بظهور البشريّة وواكبها، وهو من البنى التحتيّة المهمّة لحضارة الإنسان، كما أنّه يحظى بتواصلٍ تاريخيٍّ يفوق تواصل أيّ ظاهرة أخرى.... فالدّراسة التاريخيّة للدين تعدّ من أهمّ مناهج البحث الديني، ويمكن من خلال ذلك التوصّل إلى حقيقة الدين وحقّانيّته وصدقه كذلك»[١].

ويذهب الدكتور قراملكي إلى أنّه: «يمكن التوصّل إلى وصف وتفسير لكثير من المسائل في حقل الأبحاث الدينيّة، من خلال الاستعانة بعلم التاريخ وأدواته والمعطيات التاريخيّة، الأمر الذي تنحصر معالجته أحيانًا في المنهج التاريخي. اضطرّ المتكلّمون في محاولتهم إثبات النبوّة الخاصّة والمعجزة والإمامة الخاصّة، إلى الاستعانة بالمعالجات التاريخيّة... وحقيقة الإمامة الشيعيّة يمكن فهمها من خلال المعرفة التاريخيّة على نحو أفضل»[٢]. وهو يُؤكّد أنّ الدّراسة التاريخيّة للدين تعدّ من أهم مناهج البحث الديني، ويمكن من خلال ذلك التوصّل إلى حقيقة الدين وحقّانيّته وصدقه كذلك»[٣].

ولبسط الكلام في تطبيقات المنهج التاريخي في العلوم الإسلاميّة نوزّع البحث

---

[١] قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ص ٢٨٣.

[٢] م.ن، ص٢٨٢-٢٨٣.

[٣] م.ن، ص٢٨٣.

حسب طبيعة العلم المبحوث فيه، فتارة نتحدّث عن المنهج التاريخي والاستفادة منه:

- **في العلوم الإسلاميّة ذات الأرضيّة أو الطبيعة التاريخيّة**: كالسيرة النبويّة، وسيرة الأئمة، والتراجم، والرجال...، فهي تخضع في العموم لآليات البحث التاريخي وخطوات المنهج المزبور.

- **في العلوم الإسلاميّة التي موضوعاتها بعيدة عن الطبيعة التاريخيّة**: كالعلوم الاستنباطيّة، مثل: الفقه، والتفسير، والكلام... والعلوم الممّهدة لها، كالأصول، والمنطق،... وفي هذا المجال يفرض البحث التطبيقيّ نفسه لنتساءل عن مدى استفادة هذه العلوم من المنهج التاريخي.

ولم نجد سبيلًا لمعالجة هذه الإشكاليّة إلّا باستقراء الشواهد والنماذج التطبيقيّة لهذا المنهج في موارد جزئيّة محدّدة لهذه العلوم، وسنسوق تباعًا هذه النماذج حسب مجالها، وسنكتفي ببعض الشواهد التي يمكن أن تكون داعمةً للفرضيّة التي تنبني عليها أطروحة البحث، ألا وهي إمكانيّة تطبيق هذا المنهج في العلوم الإسلاميّة الاستنباطيّة، وأنّ لتلك التطبيقات جدوى ونتائج مبتكرة.

ثالثًا: المنهج التاريخي وعلم الكلام

في العادة «يعتمد المتكلّمون اتّجاهاتٍ غيرَ تاريخيّةٍ في مسائل نظير عصمة الأنبياء، ووحدة التجربة الإيمانيّة، ودور الأنبياء في المستوى الاجتماعي التاريخي... بيدَ أنّ في وسع البحث التاريخي أن يمثّل تحدّيًا لهم في هذا المجال، ويتطلّب الخوض في هذا التحدّي خبرة في الأدوات والمناهج التاريخيّة»[١]، ومن المساهمات الرّائدة في هذا السياق عدّة مقاربات للشهيد محمد باقر الصدر في عدّة موضوعات عقائديّة حسّاسة، نوردها في هذه النّقاط[٢]:

---

[١] قراملكي، أحد، م.س، ص٢٨٣.

[٢] أورد قراملكي أيضًا بعض الإشارات كتطبيقات للمنهج التاريخي في المسألة الدينيّة.

١- النموذج الأوّل: التكامل التاريخي لعقيدة التوحيد

في محاضرته حول التغيّر والتجدّد في النبوّة[١]، يحُلّل الصدر التوحيد لا من منظور كونه أصلًا دينيًّا ثابتًا، وأنّه أصل الأصول الدينيّة الأخرى، وإنما يدرس عقيدة التوحيد من منظار تكامل النبوات المبشّرة بهذا المعتقد، فيرى أنّ الوعي التوحيديّ بلغ أوجه مع رسالة الإسلام؛ لأنّ القرآن قد أوصل الفكر الإنسانيّ إلى أعلى درجات التنزيه والتعظيم لله عز وجل ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورى: ١١)، ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ**﴾ (الأنعام: ٩١)، ولم تبلغ الرسالة هذه المرحلة طفرة واحدة، وإنّما ارتقت بالوعي الديني تدريجيًّا بواسطة نبوّاتٍ عديدةٍ لتُدرك هذه الدرجة العالية. يقول الشهيد الصدر: «إنّ فكرة التوحيد ليست ذات درجة حدّيّة، وإنّما هي بنفسها ذات درجات من العمق والأصالة والتركيز والترسخ، فهذه الدّرجات متفاوتة كان لا بدّ بمقتضى الحكمة الإلهيّة أن يُهيّئ لها الإنسان بالتدريج -هذا الإنسان الذي غرق بمقتضى تركيبه العضوي والطبيعي في حسّه ودنياه بالتدريج- لكي ينفتح على فكرة التوحيد التي هي فكرة الغيب»[٢].

ويستقرئ الصّدر هذا التّكامل للوعي التوحيدي عبر مقارنة بين أهم ديانتين سابقتين وبين الإسلام، فيُسجّل أنّ التوحيد في التوراة يُعطي فكرة الله، لكن لا يستطيع أن ينزع عنه الطابع القومي المحدود، وفي الإنجيل صعدت فكرة الله مرتبة؛ وذلك لأنّه تخلّص من الطابع القومي، وأصبح الإله إلهًا عالميًّا، ولكنّه لم يجرّد كليّةً، وبقي أسير ذهنيّة الإنسان الحسيّة. وبهذا يُعبّر الإنجيل عن المسيح بأنّه ابن الله، فالإله هو الأب لكلّ البشريّة.. لكن القرآن يُعطي لفكرة التوحيد مداها الأعظم من التنزيه والتجريد، فيُجرّد الله عن أيّ علاقة ماديّة مع أيّ إنسان كان[٣].

---

[١] انظر: الصدر، محمد باقر، أهل البيت وحدة هدف وتنوّع أدوار، ص٣١.

[٢] م.ن، ص٣٩.

[٣] م.ن، ص٣٩-٤٠.

٢- النموذج الثاني: تكامل النبوّات

إنّ إشكاليّة الثابت والمتغيّر أو الثابت والمتحوّل تطرح نفسها بقوّة، لا في المجال الفقهي والتشريعي فقط، وإنّما تمتدّ لتفرض نفسها في المجال الفكري والعقائدي؛ حيث يُثار التّساؤل القديم الجديد: كيف يُعالج الدين بصيغته الثابتة وتعاليمه المحدودة المحصورة في صيغ معيّنة ومفاهيم محدودة وأحكام مخصوصة كلّ قضايا الإنسان ومشاكله وهمومه وآفاقه على مدى الزمن التي لا يحدّها شيء؟ لقد فحص هذه الإشكاليّة العديد من المُفكّرين الإسلاميين، ولئن تعدّدت الإجابات إلّا أنّها تلتقي تقريبًا حول نفس المبدأ، وهو أنّ تكامل الرسالات مهما امتدّ واستمرّ لا بدّ أن ينتهي عند نقطة يبلغ معها نهايته ومن المستحيل أن يستمر إلى ما لا نهاية، لا بدّ أن نصل إلى رسالة خاتمة تختزن داخلها كلّ المقوّمات الأساسيّة لقيادة الإنسان وهدايته وتستوعب كلّ الحلول لكلّ المشاكل والهموم التي يفرضها التقدّم التقني والصناعي والاجتماعي[١].

لقد أجاب (باقر الصدر) عن السّؤال السابق في بحثه (التغير والتجديد في النبوة)، فاستعرض عوامل هذا التجديد، وهي أربعة أسباب أساسيّة:

الأوّل: أن تكون النبوّة قد استنفذت أغراضها، واستكملت أهدافها، بأن تكون النبوّة جاءت وصفة لمرضٍ طارىء في المجتمع الإنساني، مرضًا من الناحية الفكريّة أو الروحيّة أو خللًا في النّظم الاجتماعيّة، فحينئذ لا يمكن أن تصلح النبوّة كوصفةٍ مؤقّتة لكلّ زمان ومكان، مثل ذلك ما يُقال عن المسيحيّة من أنّها تحثّ إلى التركيز على النواحي الروحيّة نتيجة لإفراط بني اسرائيل في الانغماس في الدنيا.

الثاني: أن لا يبقى تراث يمكن أن يقوم على أساسه العمل والبناء، ويمكن

---

[١] اِبن علي، الأسعد، التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر، ص٥٣.

تصوّر ذلك في فرض موت النبيّ، وتولد ظروف وانحرافات تعصف بالرسالة، وتذهب التراث الروحي والمفاهيمي. حينذاك تبقى النبوّة مجرّد مسألة تاريخيّة، ولا يوجد في حياة الناس ما يجسّد مفهومها ومنظارها إلى الحياة.

الثالث: السّبب الثالث لمحدوديّة الرسالة باعتبار محدوديّة النبيّ نفسه، فالأنبياء كغيرهم من البشر غير متساوين في درجات تلقّيهم للمعارف الإلهيّة عن طريق الوحي، فبعضهم غير مؤهّل لأن يحمل هموم البشريّة على الإطلاق في كلّ زمان ومكان، بل هو مؤهّل لأن يحمل هموم عصره فقط أو هموم مدينته أو هموم قبيلته فقط. (فإذا كانت النبوّة محدودة بطبيعة هذا النبي كان لا بد في خارج هذه الحدود الزمانيّة والمكانيّة من نبوّة أخرى تُمارس عملها في سبيل الله سبحانه)[١].

الرابع: تطوّر البشريّة: فإنّ هذا التطوّر يجعل الرسالة السابقة غير مهيّأة لهداية الإنسان الجديد، وهنا يؤكّد باقر الصدر على مفهوم تكامل الرسالات مصرّحًا بأنّ كلّ رسالة تهيّئ الإنسان لرسالة جديدة فـ (فالإنسان المدعو يتصاعد بالتدرّج لا بالطفرة وينمو على مرّ الزمن في أحضان هذه الرسالات الإلهيّة، فيكتسب من كلّ رسالة إلهيّة درجة من النموّ تهيّئه وتعدّه لكي يكون على مستوى الرسالة الجديدة وأعبائها الكبيرة مسؤولياتها الأوسع نطاقًا)[٢]. ويحلّل باقر الصدر أبعاد التطور البشري ومستوياته، فيرجعها إلى ثلاثة أبعاد:

أ) الوعي التوحيدي.

ب) المسؤوليّة الأخلاقيّة في تحمّل أعباء الرسالة.

ت) خط التقدّم الفني والتقني والسيطرة على الطبيعة.

ويرى أنّ التطوّر بلغ أوجّه في البعد الأوّل (كما أشرنا في النموذج الأوّل)،

---

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص٣٨.

[٢] م.ن، ص٣٨.

وكذلك في البعد الثاني حين ارتقت النبوّات بالإنسان وعوّدته على التضحية في سبيل الرسالة إلى أن بلغ أعلى المراتب.

أما البُعد الثالث، فهو خطّ متطوّر دائمًا لا يُمكن أن يتوقّف؛ لأنّ التقدّم التقني والتكنولوجي الصناعي يمتاز بالتراكم الكمّي، فكلّما سيطر الإنسان على مجال ما في الطبيعة رمى بصره نحو ميدان آخر وهكذا.. وتغيّر النبوات قانون أو سنّة ترتبط بالبُعد الأوّل والثاني، ولكنّها لا تتأثر بالعنصر الثالث، ولا تنفعل به، وإلّا لو كانت متوقّفة عليه لكَانت النبوّة متغيّرة ومتجدّدة بين الحين والآخر، خاصة في عصورنا الأخيرة حيث يشهد العالم نقلات سريعة في مجال التقدّم العلمي والصناعي. بل ثورات تقنيّة ومعلوماتيّة لم تكن تخطر على البال، لو كانت النبوّة مرتبطة بالخط الثالث لكنّا أحوج إلى نبوّات جديدة في عصر الانفجار المعلوماتي والذكاء الصناعي، ولكن النبوّة مرتبطة فقط بخط الوعي التوحيدي وخطّ المسؤوليّة الأخلاقيّة، ولمّا بلغ هذان الخطان نهايتهما ختمت النبوة مع رسالة الإسلام التي تمثّل رسالة شاملة كاملة عامّة للحياة جاءت على أبواب وصول الإنسان إلى رشده الكامل من ناحية استعداده لتقبّل وعيٍ توحيديٍّ صحيحٍ كاملٍ وشاملٍ، ومن ناحية تحمّله لمسؤوليّة أعباء الدعوة[١].

ولقد تصدّى أحد أبرز طلّاب باقر الصدر[٢] لتعميق هذا المفهوم (تكامل النبوات)، وحقّب تاريخ الأنبياء وقسّمه إلى مراحل عديدة، مهّدت لبلوغ الإنسانيّة أوج استعدادها لتلقّي الأطروحة الكاملة والنهائيّة التي ستطبّق في المجتمع العالمي المنشود على يد صاحب العصر والزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

[١] انظر: اِبن علي، الأسعد، م.س، ص٥٥.

[٢] السيد محمد الصدر في كتابه اليوم الموعود.

وطرح أربع مراحل كنسقٍ تكامليٍّ يحكم تطوّر النبوّات:

أ) النبوّات العقائديّة.

ب) النبوّات التشريعيّة.

ت) النبوّات القبليّة.

ث) النبوّات العالميّة.[١]

في التحليل السابق، لاحظنا كيف تعامل باقر الصدر مع النبوّة في تكاملها الزمني بلحاظ جذورها في التاريخ، ويشهد له بحثه حول الولاية حيث تعامل مع نفس ظاهرة النبوّة ولكن هذه المرة في تكاملها وامتدادها في المستقبل؛ حيث أثبت بمنهجيّة فريدة مبتكرة قائمةً على طريقة الاحتمالات ضرورة الولاية كاستمرار لخطّ النبوّة في التاريخ.

٣- النموذج الثالث: الإمامة من منظور تاريخيّ استقرائيّ

في النماذج السابقة، رصدنا تطبيقات المنهج التاريخي في البحث الكلامي، لتنقيح بعض المفردات أو المفاهيم العقائديّة، وفي موارد أخرى نرصد في تراث الشهيد الصدر تطبيقات لمنهج مركّب من المنهج التاريخي والاستقرائي، ونورد بعض النماذج لذلك:

في منظور الشهيد الصدر تعدّ الإمامة كالنبوّة حاجة حضاريّة متأصّلة في حركة المجتمع والتاريخ. لقد شرح هذا التوافق والانسجام بين النبوّة والإمامة، وأنّهما يُعبّران عن حقيقة واحدة في أطروحته (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) حيث أبرز كيف أنّ البشريّة في مسيرتها تمثّل خطّ الخلافة لله عز وجل.

---

[١] انظر: تفاصيل وخصائص كل مرحلة في كتاب: الصدر، محمد، اليوم الموعود، من ص٤٢٦ فما بعد.

وهذه المسيرة تحتاج إلى إشراف وتوجيه وتسديد: وهو الخط الثاني الذي تولّى هذه المهمة (خط الشهادة)، «وضع الله سبحانه وتعالى إلى جانب خط الخلافة خلافة الإنسان الخليفة من الإنحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة»[١]. لقد حدّد الصدر أهداف هذا الخط: خط الشهادة (ذكرناها في أصل النبوّة)، واعتمد في تحديد هذه المهام على الآية ٤٤ من سورة المائدة ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ**﴾، كما استخلص من هذه الآية في تفسير فريد مبتكر حلقاتِ هذا الخطّ -خط الشهادة- وهم: الأنبياء، والأئمة، فالفقهاء العدول. ويقدّم بذلك استدلالًا متميزًا غير مسبوق. ولقد التفت (شبي ملاط) في دراسته (تجديد الفقه الإسلامي محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم) لهذا الابتكار، فقارن بين تفسير باقر الصدر للآية وبين غيره من المفسّرين من علماء الشيعة والسنة ليستنتج: «أنّ قراءة الصدر لهذه الآية قراءة دستوريّة تختلف مع القراءة القديمة التي تحصر الآية في أسباب النزول»[٢]. إنّ هذه الأهداف: أضحت في فترة تاريخيّة معيّنة من مسار خلافة الإنسان تمثّل حاجةً ماسةً، فالمجتمع البشري مرّ بمرحلة الفطرة (التوحيد) ولم تكن هناك انقسامات أو خلافات تمزّق وحدة المجتمع، ولكن في مسار تطوّر المجتمع.. بدأ الانشقاق يدبّ، وبدأت الخلافات تظهر بحكم تفاوت القابليات والإمكانات ﴿**وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا**﴾ (يونس: ١٩)، وأتاح ذلك ظهور طبقات وفئات مستغلّة وأخرى مستضعفة محرومة... وكان لا بدَّ من (ثورة) على هذه الأوضاع تُعيد الأمور إلى نصابها، وتُرجع للمجتمع وحدته وانسجامه، هذه الثورة قادها الأنبياء: ﴿**كانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾ (البقرة: ٢١٣). «ومن هنا

[١] الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، ص١٦١.

[٢] الملاط، شبلي، تجديد الفقه الإسلامي محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، ص٨٦.

دعا الأنبياء إلى جهادين: أحدهما (الجهاد الأكبر) من أجل أن يكون المستضعفون أئمّة وينتصروا على شهواتهم، ويَبْنُوا أنفسهم بناءً ثوريًّا صالحًا، والآخر، الجهاد الأصغر من أجل إزالة المستغلين والظالمين عن مواقعهم»[١].

ولكن، لمّا كانت هذه الثورة الإلهيّة على يد الأنبياء ثورةً شاملةً على الجاهليّة والانحراف بكلّ محتواه الفكري والنفسي، وبكل جذوره العفنة، ومظاهره المتخلّفة من استبداد واستغلال، «كان شوط الثورة أطول عادة من العمر الاعتيادي للرسول القائد، وكان لا بد للرسول أن يترك الثورة في وسط الطريق ليلتحق بالرفيق الأعلى، وهي في خضم أمواج المعركة بين الحق والباطل»[٢]. فالإمام كالنبي شهيد وخليفة لله في الأرض من أجل أن يواصل الحفاظ على الثورة وتحقيق أهدافها، غير أنّ جزءًا من دور الرسول يكون قد اكتمل، وهو إعطاء الرسالة والتبشير بها والبدء بالثورة الاجتماعية على أساسها، فالوصيّ ليس صاحب رسالة، ولا يأتي بدينٍ جديد، بل هو المؤتمن على الرسالة والثورة التي جاء بها الرسول. هكذا، وفي ضوء هذه النظريّة «النبوّة كثورة إلهيّة والإمامة كامتداد لها في الزمن» تُصبح الأصول العقائديّة الخمسة البرنامج الثوري لهذه القيادة الإلهيّة. «وإذا عرفنا أنّ النبيّ هو حامل الثورة ورسولها من السماء، وأنّ الإمامة بمعنى الوصاية هي مرحلة الانتقال التي تُواصل السماء من خلال قيمومتها على الثورة إلى أن ترتفع الأمّة إلى مستوى النّضج الثوري المطلوب، إذا عرفنا ذلك يتبيّن بكلّ وضوح أنّ أصول الدين الخمسة التي تمثّل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساسي لرسالة السماء، هي في الوقت نفسه تمثّل بأوجهها الاجتماعيّة على صعيد الثورة الاجتماعيّة التي قادها الأنبياء، تمثّل الصورة المتكاملة لأسس هذه الثورة، وترسم للمسيرة البشريّة معالم خلافتها العامّة على الأرض»[٣].

---

[١] الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، ص١٧٨.

[٢] م.ن، ص١٨١.

[٣] م.ن، ص٥٢.

٤- النموذج الرابع: الدليل التاريخي الاستقرائي في بحوث الإمامة

في الإمامة الخاصّة، ولإثبات ولاية الإمام علي عليه السلام، يسلك الشهيد سبيلًا يجمع فيه بين نظريّة الاحتمالات، والتي عمّقها في أطروحته المذهب الذاتي، وبين القرائن التاريخيّة والتحليل التاريخي؛ حيث يحصر الطرق التي كان بإمكان رسول الله اتّخاذها لتدبير مستقبل الدعوة في ثلاثة احتمالات، ثم يُبطل كلًّا من الاحتمال الأوّل والثاني، ليُثبت الاحتمال الأخير بعد أن يعزّزه بشواهد يستقرئها من تاريخ الدعوة الإسلاميّة، ومن أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله. أما الاحتمالات الثلاثة، فهي:

الاحتمال الأوّل: الطريق السلبي وإهمال أمر الخلافة، وهذا لا يُمكن قبوله في حقّ رسول الله صلى الله عليه وآله لأنّه ناشىء من أحد أمرين:

الأمر الأوّل: أن يعتقد الرسول أنّ ذلك غير مؤثّر في مستقبل الرسالة.

الأمر الثاني: نظرته للدعوة نظرة مصلحيّة ولا يُهمّه إلّا أن يحافظ على الرسالة ما دام حيًّا، ولا يعنيه مستقبلها وحمايتها من بعده.

الاحتمال الثاني: الموقف الإيجابي المتمثّل في نظام الشورى، ولكن الصدر بحكم طبيعة الأشياء واستقراء جملة من الشواهد من تاريخ الرعيل الأوّل ومواقفه يُبطل هذه الفرضيّة.

الاحتمال الثالث: الإيجابيّة متمثّلة في إعداد من يقود الأمة، «وهذا هو الطريق الوحيد الذي بقي منسجمًا مع طبيعة الأشياء، ومعقولًا في ضوء ظروف الدعوة والدعاة وسلوك النبي صلى الله عليه وآله، وهو أن يقف النبيّ من مستقبل الدعوة بعد وفاته موقفًا إيجابيًّا، فيختار بأمر الله سبحانه وتعالى شخصًا يُرشّحه عمق وجوده في كيان الدعوة، فيُعدّه إعدادًا رساليًّا وقياديًّا خاصًا لتمثّل فيه المرجعيّة الفكريّة والزعامة السياسيّة للتجربة»، ويستدل على هذا الإعداد الخاص بشواهد من التاريخ ونصوص من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله، كحديث «الدار»، وحديث

«الثقلين»، وحديث «المنزلة»، وحديث «الغدير»، وغيرها من الأحاديث[١]..

أمّا التطبيق الثاني للدليل التاريخي الاستقرائي في بحوث الإمامة، فيتمثّل في الاستدلال على إمامة المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف، رغم صغر سنّه، ودفع الشبهة الواردة في المقام. لقد مثّلت الإمامة المبكرة ظاهرةً في الفترة الأخيرة من تاريخ الأئمة الأطهار، فالإمام الجواد عليه السلام تولّى الإمامة وهو في الثامنة، والإمام الهادي عليه السلام تولّاها وعمره تسع سنين، والإمام العسكري عليه السلام والد الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف تولّى الإمامة وهو في الثانية والعشرين من عمره.. إنّ هذه ظاهرة حسيّة عاينها الناس ولمسوها عن قرب، «ولا يُمكن أن نُطالب بإثباتٍ لظاهرةٍ من الظواهر أوضح وأقوى من تجربة أمّة»[٢].

ولكن يمكن أن نستلّ من كلمات السيد استدلالًا استقرائيًّا قائمًا على رصد جملة من الظواهر ينحصر تفسيرها في واقعيّة هذه (القضيّة)، وهي الإمامة المبكرة.

فلا بدَّ أن نسجّل هذه الحقائق أوّلًا، وهي:

- إنّ الإمامة لم تكن مركزًا من مراكز السلطان، وإنّما كانت تكتسب ولاء قواعدها من الاقتناع الفكري والروحي للجماهير بهذه الزعامة.

- إنّ القاعدة الشعبيّة الشيعيّة تشكّلت في عصر الباقر والصادق (عليهما السلام)، وأصبحت مدرسةً تتّسع للعديد من الفقهاء والمتكلّمين والعلماء وتيّارًا فكريًّا واسعًا.

- إنّ الشّروط التي تُؤمن بها هذه المدرسة في الإمام شروطٌ شديدة.

---

[١] انظر: بحثه حول نشأة التشيّع، نُشر تحت عنوان بحث حول الولاية، وكذلك تحت عنوان نشأة الشيعة والتشيّع، وهو في الحقيقة مقدّمة لكتاب عبدالله فياض (تاريخ الإمامة وأسلافهم من الشيعة، صدر سنة ١٩٧٠). الصدر، محمد باقر، نشأة الشيعة والتشيع، ص٦٣.

[٢] الصدر، محمد باقر، بحث حول المهدي، ص٥٢.

- إنّ المدرسة وقواعدها كانت دومًا تُقدّم تضحياتٍ جسام في سبيل الصّمود على عقيدة الإماميّة.

- إنّ الأئمة عليهم السلام لم يكونوا معزولين عن قواعدهم، ولم يكونوا يحتجبون عن الناس إلاّ أن تفعل ذلك السّلطات القائمة. فالأئمّة لهم أصحاب ينشرون علومهم في الآفاق، ولهم وكلائهم في البلدان، حتى في الظروف المستعصية لهم قنوات خاصّة للاتصال بشيعتهم.

- إنّ الخلافة المعاصرة للأئمة (عليهم السلام) كانت تنظر إليهم على أنّهم مصدر تهديد لكيانها ووجودها، لذلك تبعث للتنكيل بالأئمة وبشيعتهم.

وبلحاظ هذه النقاط السابقة، لا يُمكن أن نُفسّر انقياد الشيعة بكلّ رموزها وعلمائها، وصمود الشيعة وتضحياتهم الجسام في سبيل اعتقادهم بإمامة الحجّة، وعدم لعب السلطات بهذه الورقات لتشويه الشيعة والطّعن في الإمامة، لا يمكن أن نفسّر كلّ هذه الظواهر إلّا بالإقرار أنّ ظاهرة الإمامة المبكرة ظاهرة واقعيّة، وأنّ إمامة المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف مثلها كمثل نبوّة يحيى عليه السلام في تاريخ الرسالات، ﴿**يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا**﴾ (مريم: ١٢).

٥- النموذج الخامس: العصمة من منظور تاريخيّ استقرائيّ

قدّم الشهيد الصدر مقاربات عدّة للعصمة في كتبه المختلفة[١]، والذي يعنينا في المقام التقريب التاريخي لهذا المفهوم العقائدي، والذي ساقه في أطروحته المميّزة «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، فهو يرى أنّ العصمة لا بدَّ أن تتوفّر في الشاهد الرباني؛ لأنّه يكون في الوقت نفسه خليفةً بما هو إنسان وممثل لخطّ الخلافة، وهو أيضًا شهيد وممثّل لخطّ الشهادة. وهذا الاندماج بين الخطين في ذات النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام يوجب كونهما معصومين؛ لأنّ هذا الاندماج يوجب درجةً عاليةً

---

[١] انظر: اِبن علي، الأسعد، م.س، ص١١٨-١١٩.

من النزاهة والموضوعيّة، وإلّا بدونها كيف يكون رقيبًا ومراقبًا في الوقت نفسه؟ يقول باقر الصدر: «في كلّ حالة يقدّر للخطين أن يجتمعا في شخص واحد بحكم ضرورات التغيير الرشيد نجد أنّ العصمة شرطٌ أساسيّ في المحور الذي يقدر له أن يُمارس الخطّين معًا؛ لأنّه سوف يكون هو الشهيد، وهو المشهود عليه في وقت واحد. ويتحدّث عن عصمة الإمام خاصّة، فيقول: «وهذا القائد الرباني هو الإمام ويجب أن يكون معصومًا؛ لأنّه يستقطب الخطّين معًا، ويُمارس وفقًا لظروف الثورة خطّ الخلافة إلى جانب خطّ الشهادة معًا، وعمصة الإمام تعني أن يكون قد استوعب الرسالة التي جاء بها الرسول القائد استيعابًا كاملًا بكلّ وجوده وفكره ومشاعره وسلوكه، ولم يعش لحظة شيئًا من رواسب الجاهليّة وقيمها (لم تدنّسه الجاهليّة بأنجاسها ولم تُلبسه من مدلهمّات ثيابها) لكي يكون قادرًا على الجمع بين الخطّين في دور واحد»[1].

وفي محاضراته القرآنيّة (المدرسة القرآنيّة)، يُحلّل تاريخيًّا سرّ العصمة واستقامة الأنبياء والأوصياء على خط الجهاد والتغيير متسائلًا: لماذا كان الأنبياء على مرّ التاريخ أصلب الثوّار على الساحة التاريخيّة؟ لماذا كانوا على الساحة التاريخيّة فوق كلّ مساومة وفوق كلّ مهادنة وفوق كلّ تململ يمنة أو يسرة؟ لماذا كانوا هكذا؟ لماذا انهار كثير من الثوار على مرّ التاريخ ولم يُسمع أنّ نبيًّا من أنبياء التوحيد انهار أو تململ أو انحرف يمنة أو يسرة عن الرسالة التي بيده وعن الكتاب الذي يحمله من السماء؟ ويُجيب عن هذا التساؤل: «لأنّ المثل الأعلى المنفصل عنه الذي هو فوقه الذي أعطاه نفحة موضوعيّة من الشّعور بالمسؤوليّة، وهذا الشعور بالمسؤوليّة تجسّد في كلّ كيانه وفي كلّ مشاعره وأفكاره وعواطفه، ومن هنا كان النبيّ معصومًا على مرّ التاريخ»[2]، إنّ هذا التحليل وإن كان يهم مباشرة النبي لكن بنفس الملاك يجري على الإمام.

[1] الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، ص١٨٢.

[2] الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص١٨٦.

ومن الإبداعات الفكريّة في سياق التحليل التاريخيّ الاجتماعيّ لظاهرة العصمة، يُؤكّد على الجانب الموضوعي من تكامل المعصوم، وخضوع دوره التاريخي وتفاعله الاجتماعي للقوانين العامة والنواميس الكونيّة؛ لأنّ العصمة لا تُخرج المعصوم عن الإطار التاريخي لحركة الإنسان؛ و لا تُخرجه عن كونه إنسانًا متعاليًا، ولا تجعل منه (ما فوق الإنسان)، إنّ حال المعصوم في هذه الجهة حال الرسالة نفسها، التي رغم كونها ربانيّة المضمون، ولا ترتبط بالظروف الموضوعيّة [من هذه الجهة]، و«لكنّها في جانبها التنفيذي تعتمد الظروف الموضوعيّة، ويرتبط نجاحها وتوقيتها بتلك الظروف»[١].

كنموذج لخضوع (العصمة) للقوانين التاريخيّة وسنن التغيير، نذكر مثالين أشار إليها في موضعين مختلفين:

المثال الأول: تفسيره لظاهرة أنّ الأوصياء يكونون دائمًا من سلالة النبي ﷺ؛ حيث يُؤكّد «أنّ هذا ليس من أجل القرابة بوصفها علاقةً ماديةً تُشكّل أساسًا للتوارث، بل من أجل القرابة بوصفها تشكّل عادة الإطار السليم لتربية الوصي وإعداده للقيام بدوره الرباني. وأما إذا لم تحقّق القرابة هذا الإطار فلا أثر لها في حساب السماء، قال الله تعالى:﴿**وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤)»[٢].

المثال الثاني: تفسيره قدس سره لسرّ غيبة الإمام المهدي عجل الله فرجه وإرجاع ذلك في بعض الأبعاد لما يمكن أن يسمّى (بتكامل ما بعد العصمة): أي «ذلك الكمال الذي يؤهّله إلى مرتبة أعلى وأعمق وأسهل في نفس الوقت من أساليب القيادة العالميّة

[١] اِبن علي، الأسعد، م.س، ص١١٩.

[٢] الصدر، محمد باقر، بحث حول المهدي، ص٧٦.

العادلة»[١]، فغيبة الإمام وطول عمره وفق هذا المنظور من عوامل نجاح ثورته العالميّة؛ «لأنّ التغيير العالمي الذي سيمارسه المهدي يتطلّب وصفًا نفسيًّا في القائد الممارس مشحونًا بالشعور بالتفوّق والإحساس بضالة الكائنات الشامخة التي أعد للقضاء عليها بتحويلها حضاريًّا إلى عالم جديد»[٢]، فالإمام المهدي بمعاصرته لحضارات عديدة ودول كثيرة قامت ثم زالت تجعل الباطل متصاغرًا في نفسه ولن يخشى أيّ قوّة حضاريّة مهما كانت قوّتها، إضافة إلى أنّ مواكبته لهذه الحضارات من شأنه أن يُعمّق الخبرة القياديّة للمهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

رابعًا: المنهج التاريخي في البحث الفقهي والأصولي

قد تبدو علاقة المنهج التاريخي بالبحث الفقهي مستبعدة، ولكن لمّا ندقّق في المقصود من إدراج عنصر التاريخ في منهجيّة الاستنباط الفقهي، نتفهّم خطورة الموضوع، وكيف يقود إهمال العنصر التاريخي إلى أخطاء في عمليّة الاستنباط.

وفي دراسة حول الموضوع، أشار الشيخ أحمد مبلغي إلى أدوار وأهداف الدراسة التاريخيّة في عمليّة الاستنباط الفقهي[٣]، وأرجعها إلى عناصر عديدة، من أهمها:

* **اكتشاف النظريات الفقهية الزائلة والبائدة:** فالتاريخ الفقهي حافلٌ بالنظريات والتوجّهات والتّجارب التي لم يكتب لها البقاء والاستمرار، لأسباب معيّنة: إمّا لأنّها كانت تعتبر شاذة في زمانها، والذين جاؤوا من بعدها لم يأخذوا بها لخوفهم من انتشارها، أو لأسباب سياسيّة ساهمت في تغييبها... ومن البديهي أنّ دراسة تاريخ الفقه يُساعد على تشخيص هذا الضّرب من النظريات الفقهيّة التي زالت من الأذهان.

---

[١] الصدر، محمد، تاريخ الغيبة الكبرى، ص٢٧٧.

[٢] انظر: الصدر، محمد باقر، بحث حول المهدي، م.س.

[٣] انظر: موقع المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، دراسة دور العنصر التاريخي في الاستنباط الفقهي للشيخ أحمد مبلغي، منشور بتاريخ: ١٩-٣-١٣٩٠هـ.ش

وقد يتساءل القارئ وما فائدة استعادة تلك النظريات والتوجهات والآراء البائدة؟ والجواب، إنّ ذلك قد يساعد في حلّ معضلات معاصرة، وقد تمكّن من تطوير الفقه والقضايا المتعلّقة به اليوم، ولولا هذه المراجعة التاريخيّة واستعادة ذلك المفقود لبقيت تلك الأمور في غياهب الجهل والحجب.

ويمكن أن يكون الاهتمام بالفنون الفقهيّة في التاريخ القديم وإعراض المتأخرين عنها شاهدًا على ذلك، فلا يُلاحظ ولوقت طويل التفات البتة إلى بعض الفنون الفقهيّة التي كانت موجودة في الأزمنة السالفة: كالبحث على التحوّلات والتطوّرات الجارية في مسار الألفاظ والمفردات الواردة في الروايات والنصوص، وهذا يفرض تحدّيات كبيرة في الوصول إلى مرادات الشارع في النصوص.

* **الاستغراق في إنتاج المسائل**: استغرق الفقهاء عبر التاريخ في إنتاج المسائل، وقلّما اهتموا بإنتاج بالنظريات الفقهيّة أو الأطر النظريّة المرتبطة بحركة الفقه في الزمن؛ لأنّ الدّراسة التاريخيّة للفقه تُساعد كثيرًا على بلوغ هذا الأفق والمساهمة في التقعيد لعمليّة التنظير.

* **تجاوز الأطر المذهبيّة للفقه**: يتوقّف السّير في اتّجاه الاجتهاد التحقيقي والإبداع العلمي في مجال الاستنباط الفقهي على كسر القوالب الذهنيّة المهيمنة على عقل الفقيه. ومن تلك الأطر، الانتماء المذهبي أو المدرسي الذي يأسر ذهن الفقيه في إطار محدّد لا يتجاوز المذهب الذي ينتمي إليه وحظه العلمي، والاطلاع على تاريخ الفقه من شأنه أن يمكّن الفقيه من كسر حاجز الزمن والانتقال إلى الأزمنة الماضية وحاجز المذهب والمدرسة، وبالتالي ينطلق في تفكيره الفقهي بأفق أرحب وإحاطة أوسع بكلّ الأفكار والآراء وظروف تشكّلها وملابسات نشأتها... فقد يكتشف أنّ بعض المدارس أو بعض الفقهاء جنحوا لرأي ما بسبب نزعة الاحتياط الشديدة عندهم، أو لعدم امتلاك أصالة فقهيّة، أو لظروف سياسيّة قاسية...

وهكذا يتحرّر الفقيه من كلّ الإرث المذهبي ليمارس وظيفته الاستنباطيّة خارج هذه الأسوار الشاهقة.

* **أهميّة تاريخ الكلمات والمفردات في النصوص وتطوّرها:** تمثّل النّصوص الدينيّة المجال الحيوي لاستنباطات الفقيه واجتهاداته في الفقه، وبالتالي فإنّ الفقيه ينطلق من بنيةٍ نصيّةٍ تاريخيّةٍ، بمعنى هذا النص تنزّل واكتمل تشكيله في مرحلة زمنيّة وعبر مراحل، سواء النص القرآني أو النص الروائي والحديثي، وهذه النصوص بحكم تاريخيّتها لها بيئة نزول، ودلالات، ترتبط بتلك البيئة والظروف المحيطة بها.

وإلغاء الفارق الزمني بين بيئة النزول وزمن الاستنباط يقود إلى أفهام خاطئة، وعدم دقّة في قراءة النص واستنباط دلالاته.

وللأسف هناك اتّجاهات فقهيّة تُلغي هذه الفوارق، ولا تراعي التطوّر الدّلالي لمفردات النصوص. وفي المقابل، يوجد بعض المدارس وبعض الأعلام التفتوا إلى المسألة، ومن هؤلاء «الوحيد البهبهاني» الذي قال: «لا شبهة في تغيّر اصطلاح زمان الشارع بالنسبة لكثير من الألفاظ والعبارات، فإنّ كثيرًا منها يقينيّ أنّه ليس اصطلاح زمان الشارع، مثل: الرطل، والأوقية، وأمثالها، وهي كثيرة تجدها بالتتبع والملاحظة... ومنها مظنون أنّه ليس باصطلاح زمانه، مثل: لفظ السنّة والفرض وأمثالها، وهي أيضا كثيرة... ومنها مشكوك كونها كذلك، مثل: لفظ الوجوب والطهارة والنجاسة، وأمثالها، وهي أيضًا كثيرة... ومنها مظنون أنّه كذلك، مثل: لفظ صيغة افعل وغيرها، وهي كثيرة... ومنها متيقّن أنّه كذلك، مثل: لفظ الماء والأرض، وأمثالها، وهي أيضًا كثيرة...

وجميع هذه الشّقوق يفهمها العربي على وفق اصطلاح زمنه من دون تشخيص وتمييز، واطمئنانه بالنسبة إلى الكلّ على السويّة»[١].

---

[١] الوحيد البهبهاني، محمد باقر، الرسائل الأصولية، ص٨٧-٨٨.

ولنحلّل بعض النماذج من المفاهيم الأصوليّة والفقهيّة، وكيف يمكن للمنهج التاريخي أن يُفيدنا في تنقيح هذه المفاهيم والإحاطة بسياقاتها وأبعادها.

وكتطبيقٍ على ما نظّرنا له نعرض لبعض النماذج:

١- النموذج الأول: تطوّر مفهوم الاجتهاد

في تنقيحه مقدّمات علم الأصول طرح الشهيد الصدر في حلقاته سؤالًا مهمًّا حول جواز عمليّة الاستنباط، وتنبني ضرورة السؤال انطلاقًا من أنّ علم الأصول يرتبط جوهريًّا بعمليّة الاستنباط، ويحدّد عناصرها المشتركة، فوجب علينا أن نعرف موقف الشّرع من هذه العمليّة ذاتها.

ولكن قد يستشكل البعض من أنّ السّؤال بهذه الصيغة غير جدير بالنقاش؛ لأنّ الجواب بديهيّ، فعمليّة الاستنباط «عبارة عن تحديد الموقف العملي من الشريعة تحديدًا استدلاليًّا»[١].

ومن هنا، يُعتبر أنّ القضيّة تأخذ مسارًا ملتبسًا، وتغدو جديرة بالنقاش حينما نستخدم مفردة الاجتهاد للدلالة على عمليّة الاستنباط. فمفهوم الاجتهاد مرّ بمحطّات كثيرة، واستخدم كمصطلحٍ للدلالة على مواقف كثيرة ألقت بظلالها على المسألة حينما نتساءل عنها اليوم: هل يجوز الاجتهاد في الشريعة؟

وفي هذا السياق، تأتي دراسة الصدر في التتبّع التاريخي لمصطلح الاجتهاد، ويبيّن كيف اختلط الأمر لدى البعض وغدا يُحدّد الموقف من القضيّة في ضوء معنًى ساد لفترةٍ زمنيّةٍ عن الاجتهاد، وجمد عند حدود تلك الدلالة، ولم يستطع أن يتخلّص من ظلال وانعكاسات تلك المرحلة التاريخيّة.

«وفي سبيل توضيح ذلك، يجب أن نذكر التطوّر الذي مرّت به كلمة «الاجتهاد»؛

---

[١] الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص٢٩.

لكي نتبيَّن كيف أنّ النّزاع الذي وقع حول جواز عمليّة الاستنباط والضجّة التي أثيرت ضدّها لم يكن إلّا نتيجة فهمٍ غير دقيقٍ للاصطلاح العلمي، وغفلةٍ عن التطوّرات التي مرّت بها كلمة «الاجتهاد» في تأريخ العلم»[١].

وفي تتبّعه للمسار التطوّري لهذا اللفظ، يُشير الصدر إلى أنّ كلمة الاجتهاد استعملت لأوّل مرّةٍ على الصعيد الفقهيّ للتعبير بها عن دليل من أدلّة الفقه، ومصدر من مصادره، فكما يستند الفقيه على الكتاب والسنّة ليستدلّ بهما، كذلك إذا أراد أن يستنبط حكمًا شرعيًّا ولم يجد نصًّا رجع إلى اجتهاده بدل النصّ، وهذا الاتّجاه هو ما يُعبّر عنه بمدرسة الرأي، والذي ازدهر خاصّة عند أبي حنيفة.

وقد عارض أئمة أهل البيت هذا الاتجاه، ولذلك وردت روايات عديدة تذمّ الاجتهاد وتقصد به هذا المسلك في اعتماد الذوق والرأي الشخصي لاستنباط الحكم عند فقدان النصّ.

«وتتبّع كلمة «الاجتهاد» يدلّ على أنّ الكلمة حملت هذا المعنى، وكانت تُستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمّة إلى القرن السابع، فالروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تذمّ الاجتهاد[٢]، وتريد به ذلك المبدأ الفقهيّ الذي يتّخذ من التفكير الشخصيّ مصدرًا من مصادر الحكم، وقد دخلت الحملة ضدّ هذا المبدأ الفقهيّ دور التصنيف في عصر الأئمّة أيضًا والرواة الذين حملوا آثارهم، وكانت الحملة تستعمل كلمة «الاجتهاد» غالبًا للتعبير عن ذلك المبدأ وفقًا للمصطلح الذي جاء في الروايات. فقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمان الزبيريّ كتابًا أسماه «الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس». وصنّف هلال بن إبراهيم ابن أبي الفتح المدنيّ كتابًا في الموضوع باسم كتاب «الرّد على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول». وصنّف في عصر الغيبة الصغرى أو قريبًا منه

[١] الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص٢٩.

[٢] م.ن، ص٣٤.

إسماعيل بن علي بن إسحاق ابن أبي سهل النوبختي كتابًا في الردّ على عيسى بن أبان في الاجتهاد، كما نصّ على ذلك كلّه النجاشيّ صاحب الرجال في ترجمة كلّ واحدٍ من هؤلاء»[١].

ويمتدّ هذا المدلول لمصطلح الاجتهاد مع الصدوق، والمفيد، والشريف المرتضى، فكلّ هؤلاء يذمّون الاجتهاد[٢]. والأمر نفسه نُلاحظه مع الشيخ الطوسي في أواسط القرن الخامس، ومع ابن إدريس في أواخر القرن السادس. "وهكذا تدلّ هذه النّصوص بتعاقبها التأريخيّ المتتابع على أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت تعبيرًا عن ذلك المبدأ الفقهيّ المتقدّم إلى أوائل القرن السابع، وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لونًا مقيتًا وطابعًا من الكراهية والاشمئزاز في الذهنيّة الفقهيّة الإماميّة؛ نتيجةً لمعارضة ذلك المبدأ، والإيمان ببطلانه»[٣].

ويرصد الشهيد الصدر المنعرج التاريخي الذي شهده استخدام هذا المصطلح، وذلك مع المحقّق الحلّي (ت٦٧٦ه) حيث عرّف الاجتهاد: «وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهادًا؛ لأنّها تبتني على اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر.

ولكنّ كلمة «الاجتهاد» تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا، ولا يوجد لدينا الآن نصّ شيعيّ يعكس هذا التطوّر أقدم تأريخًا من كتاب المعارج للمحقّق

---

[١] الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص٣٠-٣١.

[٢] انظر مثلا: الشريف المرتضى إذ كتب في الذريعة يذمّ الاجتهاد، ويقول: «إنّ الاجتهاد باطل، وإنّ الإماميّة لا يجوز عندهم العمل بالظنّ، ولا الرأي، ولا الاجتهاد». وكتب في كتابه الفقهيّ «الانتصار» -مُعرِّضاً بابن الجنيد- قائلاً: إنّما عوَّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضربٍ من الرأي والاجتهاد، وخطؤه ظاهر. وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب الانتصار: «إنّا لا نرى الاجتهاد، ولا نقول به».

[٣] الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص٣٢.

الحلّي المتوفّى سنة (٦٧٦ ﻫ)، إذ كتب المحقّق تحت عنوان حقيقة الاجتهاد يقول: «وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهادًا؛ لأنّها تبتني على اعتباراتٍ نظريّةٍ ليست مستفادةً من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياسًا أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإماميّة من أهل الاجتهاد.

قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظريّة التي ليس أحدها القياس»[١].

فالمحقّق الحلّي في هذا النص طوّر مفهوم الاجتهاد، ولكن المصطلح ما زال مثقلًا بظلال التاريخ السابق، ولذلك نراه يتحرّج من وصف علماء الإماميّة بالمجتهدين، خشية أن يُفهم من ذلك نسبتهم إلى القياس، التي تشدّدت النصوص في رفضه. ولكن يُحسب له هذا التطوير، فأصبح الاجتهاد عبارة عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استنباط واستخراج الحكم الشرعي من أدلّته ومصادره، بعد أن كان يُعبّر عن مصدر من مصادر الفقيه مقابل الآيات والروايات!

«والفرق بين المعنيَين جوهريّ للغاية، إذ كان على الفقيه -على أساس المصطلح الأوّل للاجتهاد- أن يستنبط من تفكيره الشخصيّ وذوقه الخاصّ في حالة عدم توفّر النصّ، فإذا قيل له: ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا؟ استدلّ بالاجتهاد، وقال: الدليل هو اجتهادي وتفكيري الخاصّ. وأمّا المصطلح الجديد، فهو لا يسمح للفقيه أن يُبرِّر أيّ حكمٍ من الأحكام بالاجتهاد؛ لأنّ الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس مصدرًا للحكم، بل هو عمليّة استنباط الأحكام من مصادرها، فإذا قال الفقيه:

[١] المحقّق الحلي، أبو القاسم جعفر بن الحسن، معارج الأصول، ص١٧٩.

«هذا اجتهادي» كان معناه أنّ هذا هو ما استنبطه من المصادر والأدلّة، فمن حقّنا أن نسأله ونطلب منه أن يُدِلَّنا على تلك المصادر والأدلّة التي استنبط الحكم منها»[١].

أمّا النقلة المحوريّة الثانية الذي شهدها تاريخ المصطلح، فقد حصلت بعد المحقّق الحلّي، فعند الأخير الاجتهاد محدود في نطاق عمليّات الاستنباط التي لا تستند إلى ظواهر النصوص، أما عمليّات استنباط الحكم اعتمادًا على ظواهر النصوص فلا تعدّ عند المحقق الحلّي اجتهادًا؛ لأنّها ليس فيها بذل وسع وجهد وعناء علميّ ليطلق عليها اجتهاد.

ولكن فيما بعد، اتّسع مفهوم الاجتهاد ليشمل أيضًا استنباط الحكم من ظواهر النّصوص؛ لأنّه مع مرور الزمن لاحظ الفقهاء أنّ استخراج الحكم من ظاهر الآيات والروايات تستبطن الكثير من الجهد في معرفة الظاهر، وتحديده، وفي إثبات حجيّة هذا الظاهر العرفي.

وفي مرحلة أخيرة، تطوّر مفهوم الاجتهاد ليشمل كلّ أنواع الاستنباط، فدخلت في الاجتهاد كلّ أشكال تحديد الموقف العملي من الشريعة، سواء باستنباط الحكم من النصوص وإقامة الدليل على الحكم أو من خلال تحديد الموقف العملي مباشرة عن طريق الأصول العمليّة. حيث تبلور مفهوم الأصل العملي شيئًا فشيئًا، وأضحت هذه الأصول قسيمًا للأدلة المحرزة في أدلّة الفقيه (كما سيأتي في النموذج الثالث من هذا المطلب).

٢- النموذج الثاني: المسار التاريخي والدليل العقلي

المُتتبّع لمسار علم الأصول عند الإماميّة يرصد غموضًا في نشوء مصطلح الدليل العقلي وما يريد منه الأصوليون، ومما زاد الأمر التباسًا استخدام المدارس السنيّة هذا المصطلح (تربيع الأدلة: الكتاب والسنّة والإجماع

[١] الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص٣٣.

والعقل)، وأضافوا كذلك القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.... ممّا اختلفوا فيه.

والقدر المتيقّن به في المراد من الدليل العقلي، عند الإماميّة، لا يشمل قطعًا القياس المذموم لورود نصوص كثيرة عن الأئمة عليهم السلام في ذلك، تشكّل معه ارتكازًا قويًّا يرفض القياس كما لاحظنا في دراسة المسار التاريخي لمفهوم الاجتهاد في الفقرة السابقة. لذلك يقول الشيخ المظفر في بحثه عن المسألة: «فمن ظنّ من الإخباريين فيهم أنّهم يريدون منه ما يشمل القياس [تشنيعًا عليهم] ليس في موضعه، وهو ظنّ تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه»[١].

وعلى رأي الشيخ المظفر رحمه الله لا يظهر ما يقصد المتقدّمون من علمائنا من الدليل العقلي، والكثير منهم لم يذكره من الأدلّة، أو لم يُبيّن ما يقصد به، أو فسّره بما لا يصلح أن يكون دليلًا في قبال الكتاب والسنّة.

ثمّ يتتبّع الشيخ تاريخيًّا المسار التطوّري لمصطلح الدليل العقلي والدلالات التي اكتسبها عبر الزمن ويمكن تلخيص ذلك في المحطات الآتية:

أ- أقدم نصّ ورد في كتبنا ما ذكره الشيخ المفيد (ت٤١٣ه) في رسالته الأصوليّة التي لخّصها الشيخ الكراجكي في كنز الفوائد، فهو لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلّة الأحكام، وإنّما قال: اعلم أنّ أصول الأحكام الشرعيّة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده عليهم السلام. والطرق الموصلة إلى العلم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجيّة القرآن ودلائل الأخبار. والثاني اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام. وثالثها الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنّة وأقوال الأئمة[٢].

---

[١] المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج٣، ص ١٢٨.

[٢] المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، التذكرة بأصول الفقه، ص ٢٨.

وقول الشيخ المفيد عن العقل: «وهو سبيل إلى معرفة حجيّة القرآن ودلائل الأخبار». أجنبي عمّا نحن في صدده. وعمّا سيستقرّ عليه مفهوم الدليل العقلي في البحث الأصولي عند المتأخرين.

ب- الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ ه) في كتابه «العدة»، الذي يُمثّل أوّل كتابٍ مبسّطٍ في الأصول، فلم يصرّح بالدليل العقلي، فضلًا عن أن يشرحه أو يُفرد له بحثًا. وكلّ ما جاء فيه في آخر فصل منه (في ذكر ما يعلم بالعقل والسمع) حيث قسّم المعلومات إلى ضروريّة ومكتسبة، والمكتسب إلى عقليّ وسمعيّ، وقال: «فالعقليّ على ضربين: ضرب منه لا يصحّ أن يُعلم إلّا بالعقل، والضرب الآخر يصحّ أن يعقل بالعقل والسّمع معًا. فالضروريات نحو العلم بأنّ الواحد لا يطابق اثنين، وأنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين في حال واحدة، والعلم بوجوب ردّ الوديعة، وشكر المنعم، والإنصاف، وقبح الظلم والكذب والعبث، وما يجري مجراه ممّا هو لازم لكمال العقل.

وأمّا المكتسب الذي لا يصحّ أن يعلم إلّا بالعقل، فهو كلّ علم لو لم يحصل للمكلّف لم يمكنه معرفة السّمع، وما لا يتمّ هذا العلم إلّا به، وذلك نحو العلم بأنّ ها هنا حوادث لا يقدر عليها أحد من المحدثين، وأنّ لها محدثًا، قادرًا، عالمًا، حيًّا، قديمًا، لا يشبه الأجسام ولا تشبهه الأعراض، وأنّه غنيّ لا يجوز عليه الحاجة، وأنّه يستحقّ هذه الصفات لذاته لا لمعانٍ قديمة أو محدثة سواه، وأنّه لا يفعل إلاّ الحسن ولا يجوز عليه شيء من القبائح ولا الإخلال بالواجب. فمتى علم هذه الجملة صحّ أن يعلم صحّة السمع، ومتى لم يعلمها أو لم يعلم شيئًا منها لا يصحّ أن يعلم صحّة السمع. وإنّما قلنا ذلك لأنّه متى لم يعلم ما قلناه لم نأمن.....

وأمّا ما يصحّ أن يعلم بالسّمع والعقل معًا، فنحو أنّ الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية على الحدّ الذي يجوّزها الأشعري وأصحابه عليه؛ لأنّ نفي ذلك يصحّ أن يُعلم بالسّمع، كما يصحّ أن يُعلم بالعقل وغير ذلك ممّا يقدح فيما قدّمناه»[١].

---

[١] الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، ج٢، ص٧٥٩-٧٦٠.

ت- أوّل الأصوليين الذين صرّحوا بالدليل العقلي -حسب تتبّع الشيخ المظفر- هو الشيخ ابن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨ه) الذي قال في كتابه «السرائر»: «... فإنّ الحقّ لا يعدو أربعة طرق إمّا بآي الله سبحانه، وسنّة رسوله ﷺ المتواترة المتّفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعيّة عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسّك بدليل العقل فيها لأنّها مبقاة عليه، وموكولة إليه»[١]. ولكنّه لم يشرح مراده من الدليل العقلي.

ث- الذي شرح المراد من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنّة والإجماع، هو المحقّق الحلي (ت٦٧٦ ه)، فيبيّن ذلك قائلا: «وأمّا دليل العقل قسمان أحدهما ما يتوقّف فيه على الخطاب وهو ثلاثة: الأول لحن الخطاب كقوله: ﴿**اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا**﴾ (البقرة: ٦٠) أراد فضرب، الثاني فحوى الخطاب، وهو ما دلّ عليه التنبيه كقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**﴾ (الإسراء: ٢٣)، الثالث دليل الخطاب، وهو تعليق الحكم على أحد وصفي الحقيقة، كقوله في سائمة الغنم الزكاة، فالشيخ يقول هو حجّة، وعلم الهدى ينكره وهو الحقّ. أماّ تعليق الحكم على الشرط، كقوله إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسّه شيء، وكقوله: ﴿**وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ (الطلاق: ٦).

«فهو حجّة تحقيقًا لمعنى الشرط، .... والقسم الثاني ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، وهو إمّا وجوب كردّ الوديعة، أو قبح كالظلم والكذب، أو حسن كالإنصاف والصدق، ثمّ إنّ كل واحد من هذه كما يكون ضروريًّا فقد يكون كسبيًّا، كردّ الوديعة مع الضرورة، وقبح الكذب مع النفع»[٢].

ج- الشهيد الأوّل (ت ٧٨٦ ه) حيث ذكر في دليل العقل أنّه قسمان متّبعًا

---

[١] الحليّ، محمد بن أحمد بن إدريس، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ج٨ (من موسوعة ابن إدريس)، ص١٠٨.

[٢] الحليّ، نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن (المحقّق)، المعتبر في شرح المحتصر، ج١، ص٣١-٣٢.

طريقة المحقّق الحلّي في التقسيم، غير أنّه ينصّ على أنّ القسم الأوّل خمسة أنواع، وأنّ القسم الثاني ستة أنواع، فأضاف على ما ذكره المحقّق الحلّي من الأنواع الثلاثة: مقدّمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. وأضاف على ما ذكره المحقّق في القسم الثاني أربعة أخرى، وهي: البراءة الأصليّة، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب[١].

ويُشير الشيخ المظفر أنّ الكتب الدراسيّة المتداولة في عصره: معالم الأصول، والرسائل، والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع، ولم تتعرّض لتعريف الدليل العقلي، ولم تذكر مصاديقه إلّا من خلال إشارات عابرة.

ويُلاحظ على ما ذكره المحقّق الحلي والشّهيد الأوّل أنّه لم تتبلور عندهما فكرة الدليل العقلي، فوسّعا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظيّة، مثل: «لحن الخطاب»، وهو أن تدل قرينة عقليّة على حذف لفظ، و«فحوى الخطاب»، ويعنون به مفهوم الموافقة، و«دليل الخطاب»، ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلّها تدخل في حجيّة الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الاستصحاب، فإنّه أصل عمليّ قائم برأسه في مقابل دليل العقل.

وفي نفس هذا الاتجاه، يسلك المحقّق القمي وهو ما يستغربه الشيخ المظفر: «والغريب في الأمر! أنّه حتى مثل المحقّق القمي (ت١٢٣١ه) نسّق على مثل هذ التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرّفه بأنّه «حكم عقليّ يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[٢].

ح- يمكن أن نعتبر أنّ النقلة النوعيّة الإيجابيّة في تحديد دقيق للدليل العقلي

[١] الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ص٥٢-٥٣.
[٢] المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ص١٣١.

هو ما أورده السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول)، وكذلك تلميذه المحقّق -صاحب الحاشية على المعالم- الشيخ محمد تقي الأصفهاني الذي نسج على منواله[١].

ولكن، وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي، انتحى الإخباريون باللائمة على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجّة على الحكم الشرعي.

ولكن الإشكال يرد عليهم أيضًا؛ حيث لم يتجلّ ما يقصدون من الدليل العقلي، وكمثال على ذلك نسوق ما ذكره الشيخ يوسف البحراني في كتابه الحدائق الناضرة[٢]، حيث قال: «المقام الثالث في دليل العقل، وفسّره بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصروه على الثاني، وثالث فسّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصليّة والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدّمة الواجب واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاص، والدلالة الالتزاميّة»[٣]. ثم تكلّم عن كلّ منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدّث عنه. ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما حكم العقل المقصود الذي ينبغي أن يُجعل دليلًا هو خصوص التلازم بين الحكمين، وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقًا كما سبق بيان بعضها.

ويُفهم من قراءة الشيخ المظفر التاريخيّة أنّ الأمر انجلى مع بعض المتأخرين الذين التفتوا إلى أنّ ما يصلح أن يكون مرادًا من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة، هو: «كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي»، وبعبارة ثانية هو: «كلّ قضيّة عقليّة يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي، وهذا أمر

[١] المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ص١٣١.

[٢] البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، ص٤٠-٦٠.

[٣] م.ن، ص٤٠.

طبيعي، لأنّه إذا كان الدليل العقلي مقابلًا للكتاب والسنة لا بد ألّا يُعتبر حجّة إلّا إذا كان موجبًا للقطع الذي هو حجّة بذاته، فلذلك لا يصح أن يكون شاملًا للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقليّة»[١].

وفي هذا السياق، تأتي تعريفات المتأخرين للدليل العقلي كتعريف الحلقات: الدليل العقلي هو كل قضيّة يدركها العقل ويمكن أن نستنبط منها حكمًا شرعيًا»[٢].

وبهذه الصيغة ومن خلال جهود الأصوليين في توضيح المراد من الدليل العقلي بقسميه العقل النظري والعقل العملي انجلى الأمر، فنلاحظ كيف استفاذ الشيخ المظفر من تاريخيّة المسألة لينقّح في الأخير بدقّة ما يُراد بالضّبط من الدليل العقلي في قسميه النظري والعملي، وليدفع إشكالات البعض الذي حوّل قدرة العقل على إدراك الأحكام الشرعيّة التي هي توقيفية لا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع[٣].

٣- النموذج الثالث: مفهوم الأصل العملي

من المفاهيم الأصوليّة الأساسيّة، الأصل العملي؛ لأنّ منهجيّة الاستنباط في الفقه الإمامي استقرّت بعد مسارٍ طويلٍ على افتراض مرحلتين:

المرحلة الأولى: يطلب فيها الدليل على الحكم، فالدليل هنا يكون محرزًا للحكم، وهو قسمان: شرعي وعقلي.

المرحلة الثانية: يُطلب فيها تحديد الوظيفة العمليّة اتّجاه الحكم تنجيزًا أو تعذيرًا. فحيث لا نجد دليلًا على الحكم، ينتقل الأمر لتشخيص الموقف العملي استنادًا إلى الأصول العمليّة.

[١] المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ص١٣٣.

[٢] الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص٦٢.

[٣] انظر: المظفر، أصول الفقه، ص١٣٣-١٣٦.

فالأصل العملي هو الذي تتحدّد به الوظيفة العمليّة المقرّرة للمكلّف عند الشكّ في الحكم الواقعي وعدم وجدان الدليل المحرز الأعم من القطعي والظني المعتبر.

فلا يكون المطلوب من الأصل العملي الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي، بل إنّ دوره يتمحّض في تحديد الوظيفة العمليّة للمكلّف عند فقدان الدليل المحرز أو عند إجمال الدليل أو ابتلائه بالمعارض، وهذا ما يعني أنّ مرجعيّة الأصل العملي إنّما تكون بعد استفراغ الوسع في البحث عن الأدلّة المحرزة. فإن عثر على ما يصلح للكشف عن الحكم الشرعي الواقعي، فهو المعتمد، وإلّا فالمرجع هو الأصل العملي، فموضوع الأصل العملي الذي يترتّب على تنقّحه جريانه هو فقدان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي.

وفكرة الأصول العمليّة بهذا التحديد، لم تكن واضحةً منذ البدايات، والتمايز بين مرحلتي الاستنباط لم يكن واضحًا منذ فجر تاريخ فقه الإماميّة.

فكما رأينا سابقًا في نموذج الدليل العقلي، كيف كانت الأصول العمليّة تندرج تحت الدليل العقلي، فقد أُلحق الاستصحاب بهذا الدليل، وألحقت البراءة بالاستصحاب، باعتبار أنّ الحالة الأصليّة للإنسان هي براءة الذمّة؛ لذلك أرجعوها إلى الاستصحاب، حيث استصحبوا حالته الأصليّة، وسمّوا ذلك دليلًا عقليًّا قطعيًّا، بينما لا قطعيّة فيها بوجه، ولا تكشف عن الواقع لا وجدانيًّا ولا ظنيًّا، إذن فلا بدّ وأن يكون مقصودهم من القطعيّة أنّها قاعدة مفرغة للذمة ومخرجة عن العهدة»[١].

وهكذا بقيت الأصول العمليّة تندرج تحت الأدلّة العقليّة، «وفي كلمات المحقّق والشهيد الأوّل في الدروس وجملة من كلمات أعلامنا صيغت البراءة صياغةً

[١] عبد الساتر، حسن، مباحث الحجج والأصول العملية (تقريرات أبحاث الشهيد محمد باقر الصدر)، ص١٣.

مستوحاةً ومناسبةً لهذه المنهجيّة. فتراهم يقولون: التكليف بالمجهول غير معقول لأنّه تكليفٌ بما لا يُطاق، ويقولون: عدم الدليل على شيء دليل على العدم، فقد جعلوا هذه صياغة للبراءة. ومن الواضح أنّ هذا كان لأجل أن يجعل في البراءة روح الدليل لإثبات الحكم الواقعي، وهو بعيدٌ عن فكرة الأصل العملي الذي نعرفه اليوم»[١].

لذلك نجد السيد المرتضى علم الهدى والشيخ ابن ادريس الحلّي (رحمهما الله) أفادا بأنّ المصادر المعتمدة عندنا في الاستنباط للحكم الشرعي هي الأدلة المُنتِجة للعلم فحسب، فلا يصح التعويل على الظنون والاعتبارات الذوقيّة المؤطّرة بالقياس والاستحسان، وهذه الأدلّة العلميّة، هي: الكتاب المجيد، والسنة الشريفة، والإجماع المحصّل، والعقل المنتج للقطع.

ولّما امتدّت دائرة العمل بالأمارات الظنيّة، وعُدّ خبر الثقة أمارة ظنيّة بشرط أن يكون حجّة، وكذلك الظواهر. فالأمارات ليست قطعيّة، وتُفيد الظنّ، ولكنه ظنّ قام الدليل على حجّيّته. وبمقابل هذه الأمارات الظنيّة الحجّة، هناك أمارات ظنّيّة لا حجيّة فيها، كالقياس، والاستحسان، .....

«وانعكس هذا الأمر على الأصول العمليّة، فبرزت محاولات لتصوير الأصول العمليّة باعتبارها أدلّةً ظنيَّةً، ولذلك اعتبرت حجّة من باب الظنّ، كما يُفهم من كلمات صاحب المعالم، حتّى إنّ هذا ترسّب في كلمات بعض المتأخرين حسب ما ينقلها الشيخ الأنصاري في كتاب الرسائل متعجّبًا ومستغربًا، وهذه كانت شائعةً في دور صاحب المعالم والشيخ البهائي»[٢].

وينتقد الشهيد الصدر كلّ هذا المسار الذي خطّه القدماء في تشخيص الأصل

[١] عبد الساتر، حسن، مباحث الحجج والأصول العملية (تقريرات أبحاث الشهيد محمد باقر الصدر)، ص١٤.

[٢] م.ن، ص١٥.

العملي، ويُخطّئهم في حرصهم على تحديد أنّ الاستصحاب هل قطعيّ أو ظنيّ؟ وكذلك البراءة؛ وذلك لأنّ الأصول العمليّة، ومنها الاستصحاب والبراءة، لا تدخل مع الأدلّة الأخرى التي يُستدلّ بها في مقام إثبات الحكم، بل نريد بها تشخيص الوظيفة العمليّة فقط!. وهذا ما تبلور على يد الوحيد البهبهاني (ت١٢٠٦ه) وإن بدأت الفكرة قبل عصره بقليل.

ويعتبر الشهيد الصدر في دراسته التاريخيّة لفكرة الأصل العملي، أنّ مفهوم الأصل العملي كما نفهمه اليوم بدأ مع صاحب الحاشية على المعالم (هداية المسترشدين في شرح معالم الدين) الشيخ محمّد تقي بن محمد رحيم الأصفهاني (ت ١٢٤٨ه)، وصاحب كتاب الحدائق يوسف البحراني (ت ١١٨٦ه) الذي ناقش ما ذُهب إليه من أنّ البراءة دليلٌ على نفي الحكم، ويؤيّد ضمنيًّا ما ذهب إليه بعض المتأخرين (في زمانه، ولعلّه يقصد أحد أساتذة الوحيد البهبهاني أو الشيخ البهبهاني نفسه) إلى أنّ البراءة ليست دليلًا على نفي الحكم، بل هي دليل على نفي تكليفنا بالحكم!

ويصرّح الشهيد الصدر في تقريراته أنّ هذا أحد الأسباب التي جعلته في تأريخه لتاريخ علم الأصول[١] يُقسّم هذا التاريخ إلى ثلاث مراحل، وجعل عصر الوحيد البهبهاني بداية للعصر الثالث (عصر اكتمال العلم)؛ «لأنّه على يديه ومدرسته توضّح مفهوم الأصول العمليّة، إلّا أنّ بالنسبة للكتابة الأصوليّة، فإنها بقيت على حالها الأولى حتّى جاء الشيخ الأنصاري فغيّر منهجيّة كتابتها.

ولم يكتفِ الصدر في بحوثه الأصوليّة بمعالجة التطوّر التاريخي لمفهوم الأصل العملي، ولكنّه عالج أيضًا تاريخ البراءة العقليّة، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو يريد من خلال هذا البحث التاريخي إثبات أنّ هذه القاعدة أو المسألة لا أثر لها عند القدماء، فقبل الشيخ المفيد (ت) والشيخ الطوسي (ت٤٦٠ه)، لا

[١] انظر: الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص٢٩ وما بعدها.

نجد لها عيناً ولا أثرًا، وهذا وحده يدلّل أنّ هذه المسألة وُلدت من رحم الصناعة الأصوليّة، ولا يبقى مجال لتوهّم فطريتها كما يدّعي.

وطبعًا، سيكون لهذا الإثبات آثاره الكبيرة على منهجيّة الصدر ومسلكه الأصولي، حيث ستكون القاعدة العمليّة الأوّليةّ عنده أصالة الاحتياط العقلي (مسلك حقّ الطاعة)، مقابل المسلك المشهور وقاعدته الأوّليّة قبح العقاب بلا بيان. وهذا خلاف نظري جوهري بين المدرستين مدرسة الصدر الأصوليّة ومدرسة المشهور، وإن كانتا متّحدتين في القاعدة العمليّة الثانويّة: البراءة الشرعيّة.

خامسًا: المنهج التاريخي والفلسفة الإسلاميّة

من الفلاسفة المعاصرين في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة الذين أولوا لتحقيق تاريخ المسائل الفلسفية ومفاهيمها عناية فائقةً، وأدركوا جيّدًا أهميتها على مستوى البحث الفلسفي المعمّق، الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله الذي أبدع في حفريّات عميقة عن تاريخ الفلسفة وتكامل التفكير الفلسفي، فنراه سواء في كتابه شرح المنظومة (بالخصوص) أو شرحه لأصول الفلسفة والمذهب الواقعي للسيد الطباطبائي، نراه يُولي عنايةً خاصّةً بتاريخ المسائل وجذور المفاهيم وتطوّر المصطلحات، وكيف تشكّلت النظريات الفلسفيّة، وكيف ارتسمت مسارات نموّها وتطوّرها. ولعّله في هذا التوجّه تأثّر بالملا صدرا، الذي نلمس في كتبه هذا الاهتمام بالسير التاريخي للمسائل، والدقّة في رصد مساراتها.

وهذا باب خطير ومهمّ على خلاف ما يتراءى للوهلة الأولى، «فمن الثغرات التي يُمنى بها البحث الفلسفي، الأخطاء الفاحشة في تاريخ المسائل الفلسفيّة، والاشتباه في بيان نسبها واكتشاف جذورها، فنُسبت غير واحدة من المسائل إلى اليونان بينما لم يرد لها ذكر في أيّ أثر من آثار الفلاسفة اليونان، وإنّما تأخّر ظهورها أكثر من ألف عام عن إغلاق أكاديميّة أثينا، وهكذا دأب بعضهم لنسبة

بعض المسائل خطأً إلى الفهلويين (حكماء إيران القدماء) مثلما فعل السبزواري في منظومته حين نسب القول بوحدة الوجود إليهم.

ومن اشتباهات المحقّق السبزواري أيضًا نسبة القول بأصالة الوجود إلى المشائين القدماء، وهو مصطلح لم يتبلور في الفلسفة الإسلاميّة إلّا في مدرسة أصفهان الفلسفيّة، خلال القرن الحادي عشر الهجري، كما سيأتي تحقيقه لاحقًا في هذه الدراسة.

وفي هذا السياق، نُفسّر محاولات بعض الفلاسفة الغربيين وأبواقهم المتغرّبة في عالمنا الإسلامي، الذين يزعمون أنّ الفلسفة الإسلاميّة ليست سوى الترجمة العربيّة للفلسفة اليونانيّة، ناسفين كلّ تجلّيات الإبداع والابتكار للعقل الفلسفي الإسلامي[١].

ولذلك انبرى السيد الطباطبائي رحمه الله للدفاع عن أصالة الفلسفة الإسلاميّة، فنبش التاريخ وأثبت «أنّ عدد المسائل الفلسفيّة التي ورثتها الفلسفة الإسلاميّة من مدرسة أثينا والاسكندرية، لا تتجاوز مئتي مسألة، بينما بلغ رصيد الفلسفة الإسلاميّة في مدرستها الأخيرة «الحكمة المتعالية» ما يناهز السبعمائة مسألة، وهذا التّفاوت الذي يبلغ خمسمائة مسألة ذو دلالةٍ مهمّةٍ في تقويم روح الإبداع الفلسفي في الحضارة الإسلاميّة، ولا سيّما إذا لاحظنا أنّ التطوير والتوضيح امتدّ ليشمل حتّى المائتي مسألة الموروثة، فلم تبقَ هذه المسائل على الصورة التي وصلت عليها للمسلمين. وإنّما أعيد بناء معظمها في ضوء منظومة التفكير الفلسفي الإسلامي..... كما أفصح العلامة الطباطبائي عن أنّ المسائل الفلسفيّة التي جاءت من الأقدمين، اتّسمت بانفصالها الواحدة عن الأخرى من دون أن يكون ثمّة رابط بينها، إضافة إلى أنها وُجّهت توجيهًا فلسفيًّا غير منظّم، بينما اكتسبت هذه المسائل في الدور الأخير للفلسفة الإسلاميّة نظامًا رياضيًّا، بحيث ارتبطت في ما بينها وترتّبت بانتظام»[٢].

[١] و [٢] الرفاعي، عبد الجبار، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلميّة، ص٢١٩-٢٢٠.

وفي مقدمة أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، وفي مسار تحليله لتاريخ الفلسفة وموقع الفلسفة الإسلاميّة ومكانة مدرسة الحكمة المتعالية من هذا المسار، وبالخصوص آراء السيد الطباطبائي، أشار الشهيد مطهري لهذه المسألة: «والحقّ يدعونا إلى إنصاف الفلاسفة المسلمين الذين أوقفوا جهودهم على دراسة فنّ (الفلسفة الأولى)، وقاموا بالمهمّة أحسن قيام، وخطوا بفلسفة اليونان التي لم تكتمل خطواتٍ واسعةً إلى الأمام، فبلغت مسائل الفلسفة سبعمائة مسألة بعد أن دخلت حوزة البحث الإسلامي من اليونان وهي لم تتجاوز مائتي مسألة. مضافًا إلى التطوّرات التي حصلت في أسس وأساليب الاستدلال وطالت حتّى المبادئ الأوّلية لفلسفة اليونان، فتوفّرت قضايا الفلسفة على السمة الرياضيّة تقريبًا، وهذه السمة جليّة في فلسفة ملاّ صدرا تمامًا»[١].

ولنستعرض نماذج لتطبيقات البحث التاريخي على المسائل الفلسفيّة:

١- النموذج الأوّل: أصالة الوجود

يُصرّح الشهيد مطهري أنّ مسألة أصالة الوجود التي تقابل أصالة الماهيّة هي مسألة حديثة لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو، بل ولا في فلسفة الفارابي وأبي علي ابن سينا. «فلا يوجد في كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو مسألة باسم أصالة الوجود وأصالة الماهية، وبالتالي فهي غير مطروحة في فلسفة أفلاطون، ولا هي موجودة في فلسفات أمثال أبي علي والفارابي، ليس هناك اسم لهذه المسألة أصلًا»[٢]. والمسألة في منظور الشيخ مطهري طُرحت لأوّل مرّة في زمان الميرداماد (ت ١٠٤٠ه) والملاصدرا (ت ١٠٥٠ه)، ورغم أنّ الميرداماد مشّائيّ النزعة، فقد ناصر القول بأصالة الماهيّة، وقَبِلها الملا صدرا -تلميذ الميرداماد- في البداية، ولكنّه خالفها فيما بعد، وتبنّى أصالة الوجود.

---

[١] الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسة والمذهب الواقعي، ص٤٢.

[٢] مطهري، مرتضى، دروس فلسفيّة في شرح المنظومة، ص٤٤.

ويذهب إلى أنّ المسألة لها منبعان استمدت جذورها منهما:

أ- البحوث الفلسفيّة التي خاضها المتكلّمون، وخاصّة مسألة زيادة الوجود على الماهيّة.

ب- آراء العرفاء ابتداء من محي الدين بن عربي، وهو أوّل من طرح بحث الوجود بنحوٍ فلسفيّ.

وأمّا ما يُنسب إلى شيخ الإشراق من قول بأصالة الماهيّة، فإنّ هذه النسبة بمعنى ما هي صحيحة، وبمعنى آخر غير صحيحية، فإنّه لا توجد في كتب شيخ الإشراق مثل هذه المسألة، نعم لقد طرح شيخ الإشراق مسألة استنتجوا من لازم كلامه قوله بأصالة الماهيّة.

فشيخ الإشراق بحث مسألة بعنوان: «عدم زيادة الوجود على الماهيّة في الخارج»، «فقد افترض أنّ الماهيّة ذات عينيّة، ثمّ أنكر لأن يكون للوجود عينيّةٌ زائدةٌ على عينيّة الماهيّة. ولم يخطر على باله أن يطرح المسألة بنحو آخر، وهو أنّا علينا أن نلتزم بعينيّة أحد الأمرين: إمّا الوجود، أو الماهيّة، واعتباريّة وذهنيّة الآخر. لكنّه بحث وكأنّ عينيّة الماهيّة عنده أمر مسلّم، وحيث كان كذلك، فلا مجال له بعد للقول بعينيّة الوجود»[١]. ويُعلّل الشهيد مطهري استنتاجه هذا بأنّ ما ذكره شيخ الإشراق في حكمة الإشراق كان تحت عنوان: «مسألة حكومة في عدم زيادة الوجود على الماهيّة في الخارج». لا تحت عنوان أصالة الماهيّة.

وهكذا تتأكّد الحقيقة التاريخيّة التي أوردناها آنفًا، أنّه قبل الداماد وملا صدرا لم تُطرح المسألة بهذه الصيغة: هل الأصالة للوجود أو للماهيّة؟.

وبناء على هذا التتبّع التاريخي، ينتقد الشهيد مطهري مصنّف المنظومة على عدم

[١] مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ص٤٥.

تعرّضه للسير التاريخي للمسألة، ولذلك فإنّ عبارته في المنظومة موهمةٌ أنّ النّزاع قديمٌ بين المشائيين والإشراقيين في أصالة الوجود والماهيّة، وأنّ المشّائين وعلى رأسهم أرسطو ثم الفارابي وأبو علي ابن سينا من أنصار القول بأصالة الوجود، وأنّ الإشراقيين وعلى رأسهم أفلاطون قائلون بأصالة الماهيّة. والحال كما اتّضح لنا الأمر أنّه لم تُطرح مثل هذه المسألة في تاريخ الفلسفة.

٢- النموذج الثاني: مسألة الوجود الذهني

يُذكر هنا أيضًا أنّ البحث في الوجود الذهنيّ مسألة جديدة في العالم الإسلامي، أي عندما ترجمت الفلسفة اليونانيّة لم يكن هناك مسألة تحت عنوان الوجود الذهني.

«وفي كتب الفارابي (ت ٣٢٩هـ) مثلًا، لا تُوجد كلمة «الوجود الذهني»، فضلًا عن أن يكون هناك بحث تحت هذا العنوان. وكذلك الحال في كتب أبي علي (ابن سينا) (ت ٤٢٨هـ) كلّها، نعم طرح أبو علي بحث العلم، لكن بحث الوجود الذهني لم يُطرح. ولا أذكر أنّ لهذا البحث وجودًا في كلمات شيخ الإشراق (ت ٥٨١هـ)»[١].

ويذهب الشهيد مطهري إلى أنّ أوّل من طرح مسألة الوجود الذهني، هو الفخر الرازي، ومن بعده الخواجة نصير الدين الطوسي، في كتابه التجريد. وإن كان جوهر المدّعى في مسألة الوجود الذهني موجود في كلمات ابن سينا، ولكنه لم يطرحه على أساس أن يقيم البرهان عليه ويناقش المخالفين، لأنه لم تكن هناك مخالفة ولم تكن هناك حاجة لإقامة البرهان.

«بعد الخواجة شهدت المسألة جدلًا شديدًا، ومن الأمور الملفتة أنّه في الفترة التي تفصل بين الخواجة والميرداماد قد وقع جدل كبير في عدّة بحوث، وهي

[١] مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ص١٥٧.

نتيجة اقتراب الكلام إلى الفلسفة، وهذا العمل تمّ على يد الخواجة وخصوصًا الشيرازيين السابقين، مثل: الخفري، والسيد الصدر، والمحقّق الدوّاني، والسيد صدر الدين الدشتكي وولده المير غياث الدين الدشتكي؛ إذ ضيّقوا كثيرًا في هذه البحوث. وعندما جاء الملا صدرا استفاد كثيرا من أفكارهم بعد إهمال الزوايا وأخذ المسائل الأساسيّة وإضافة ما ابتكره من المسائل.....

ويمكن أن نقول إنّ جذور المسألة في عمومها موجودةٌ في كلمات المتقدّمين، مثل: الاسكندرانيين واليونانيين. وفي عبارات الفارابي نقرأ: العلم عبارة عن تجريد صورة الشيء عند العقل، ويقول ابن سينا في الإشارات ويصرّح في الشفاء بأنّ العلم هو تمثّل حقيقة الشيء عند العقل، ولا نجد أكثر من هذا المقدار، وإذا وُجد كلام في هذا المجال بين القدماء فهو أيضًا بهذا المقدار»[١].

ويشير الشهيد مطهري إلى دور المتكلّمين الاعتراضي الذي ساهم في تطوير هذه المسألة الفلسفيّة: «فالمتكلّمون أنكروا نظريّة الفلاسفة، وقدّموا النظريّة المعروفة بنظريّة الإضافة التي نسبها المصنّف [يقصد صاحب المنظومة] إلى فخر الرازي، وهي لأبي الحسن الأشعري، وتبعه المتكلّمون، وهي أنّ حقيقة العلم هي نوع تعلّق بين العالم والمعلوم. واعترض بعض المتكلّمين وبعض المتفلسفين من الفلاسفة المتأخرين على نظريّة الفلاسفة بكلام غير صحيح، وهي أنّني إذ أدركت ماهيّة الشيء كماهيّة النّار مثلًا لوجب أن تكون محرقة في الذهن، وأن يصير الذهن حارًا بتصوّر الحرارة، وباردًا بتصوّر البرودة، ولازمه أيضًا أن تجتمع الحرارة والبرودة إذا تصوّرهما، وهذا من اجتماع الضدين. إذن، نظريّة الفلاسفة غير صحيحة[٢]. وإزاء هذا الموقف، طفق الحكماء ينجزون مهمّتين أساسيتين: الأولى، نفي القول بالإضافة والإيتاء بدليل على ذلك. والثانية، رفع الإشكالات سواء التي ذكرها المتكلّمون أو التي التفت إليها الحكماء أنفسهم.

---

[١] مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ص١٥٨.

[٢] م.ن، ص١٦٠.

وفي سياق هذا السجال، ظهر قولٌ ثالثٌ نتيجة المحاولات لتفسير المراد من مدّعى الحكماء من أنّ «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل». فهل المقصود أنّ ماهيّة الشيء تحضر في الذهن (مع ما فيه من إشكالات) أم أنّ المراد من الصورة المعنى العرفيّ، وهذا يعني حضور شبح المعلوم في الذهن: «فذهب جماعة كثيرة منهم قطب الدين الشيرازي صاحب درّة التاج ومنهم الخواجة نفسه في التجريد وكلّ شراح التجريد تقريبًا -ما عدا صاحب الشوارق- وجماعة أخرى، إلى أنّ مقصود الفلاسفة من حصول صورة الشيء في الذهن ليس أكثر من حصول رسم يشبه ما يرسمه الرسّام عن الشيء الخارجي..... فصارت الأقوال ثلاثةً: قول للمتكلمين وقولان للفلاسفة. وبعد عصر الخواجة وقبل عصر الميرداماد وصدر المتألهين، وهي مرحلة الشيرازيين أتباع السيد الصدر وجلال الدين الدواني وغيرهما، حمي البحث عندهم، وظهرت آراء في الوجود الذهني كانت تعبيرًا عن الهروب، فمن جهة رأوا أنّ أكثر إشكالات الحكماء على المتكلّمين لا جواب لها، ومن جهة أخرى رأوا أنّ أكثر إشكالات المتكلّمين على الحكماء هي أيضًا لا جواب لها، بل أضافوا إشكالات أخرى على الفلاسفة، فاختاروا طريقًا للهروب من الإشكالات، واختاروا آراء أخرى وهي ليست مهمّة»[١].

وأما ملاّ صدرا، فذهب إلى أنّ ما ذكره الحكماء من حضور عين ماهيّة الأشياء في الذهن صحيح، ولكنّه ينبّه إلى أنّ في الحمل وفي كون (هذا هو ذاك) نحوين من الحمل، وقد غفل المناطقة عن هذا التقسيم رغم كثرة تقسيماتهم للقضيّة الحمليّة، «لكن هناك تقسيم كان ممحيًّا في أذان المناطقة، وهو تقسيم واقعيّ في القضايا، أي تنقسم القضيّة الحقيقيّة واقعًا إلى قسمين آخرين وهما: أنّ الحمل في الحملية إمّا بنحو الحمل الأوّلي الذاتيّ أو بنحو الحمل الشائع»[٢].

---

[١] مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ص١٦٥.

[٢] م.ن، ص٢١١.

وبذلك يكون الملّا صدرا قد فسّر الوجود الذهني، وردّ ضمنيًّا على إشكالات المتكلّمين بالتمييز بين النوعين من الحمل.

٣- النموذج الثالث: الإمكان الاستعدادي

يُميز الشهيد مطهري بين الاستعداد والإمكان الاستعدادي قائلًا: «فالأمر الأوّل هنا ألّا نخلط بين اصطلاح الاستعداد واصطلاح الإمكان الاستعدادي، وهذا الخلط قد يحصل أحيانًا، والمصنّف (يقصد صاحب المنظومة) ذكر إنّ ملا صدرا قد خلط في بعض كلماته. فالاستعداد يطلق عندما يُنسب إلى الشيء المستعدّ، فيقال مثلًا: القمح مستعدّ وله هذا الاستعداد أن يصير زهرة قمح. والإمكان الاستعدادي يُطلق عندما يُنسب إلى المستعدّ له، فيقال مثلًا: زهرة القمح -التي ستوجد في المستقبل- ذات إمكانٍ استعداديٍّ في حبّة القمح. فإذا قلنا: حبّة القمح ذات إمكان استعداديّ لأن يصير زهرة، فهذا خلاف الاصطلاح، بل يجب أن نقول: القمح مستعدٌّ لأن يصير زهرة، والزهرة ذات إمكان في حبّة القمح»[١].

في رصده للسير التاريخي للإمكان الاستعدادي، أكّد الشهيد مطهري أنّ البحث جديدٌ، ولم يرد في كلمات القدماء والأوائل من الفلاسفة إلى زمن ابن سينا، وذكر أنّه حسب تحقيقه وتتبّعه لم يجد أحدًا تحدّث عن الإمكان الاستعدادي قبل شيخ الإشراق، وبالتالي فهو يرجّح أن يكون هو أوّل من طرح هذا المفهوم الفلسفي. وإن كان أصل المطلب قد يكون نابعًا من مطلب جاء في كلمات ابن سينا.

فقد جاء في كلمات ابن سينا: «كلّ حادث مسبوق بقوّة ومادة تحملها». ويُراد بذلك أنّ كلّ حادث في زمان -أي لم يكن فكان- يستحيل أن يوجد دون أن يكون عنده استعداد سابق لأن يوجد، ولكن هذا الاستعداد لا يمكن أن يكون

[١] مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج١، ص١٣٧.

له وجود مستقلّ، بل لا بدّ من شيء حامل لهذا الاستعداد، وهي المادة، ولذلك المعنى الفلسفي للمادة هو حامل الاستعداد، وبالتالي فلا شيء في العالم حادث دون أن يكون هناك استعداد قبل حدوثه، ومادة تحمل هذا الاستعداد.

فكلّ شيء يحدث في العالم يعني أنّ هناك مادة تحوّلت إلى هذا الحادث، وهذه المادة لها استعداد أن تكون هذا الحادث. ويصل هذا الاستعداد إلى مرحليّة الفعليّة بوجود الحادث وتحقّقه.

وأورد الشيخ مطهري برهان ابن سينا على كلامه هذا ومقولته التي شرحنا معانيها: «هذا الشيء في الماضي إمّا كان واجبًا وإمّا كان ممتنعًا أو ممكنًا. فإن كان واجبًا لكان موجودًا منذ الأزل وإن كان ممتنعًا لم يكن ليوجد أبدًا، فإذن هو في الماضي كان ممكنًا.

وبحث شيخ الإشراق في محلّ هذا الإمكان الذي جعل في مقابل الوجوب والامتناع، والحال أنّ الإمكان الذاتي لا محلّ له، بل محلّه الماهيّة التي تُعتبر في ظرف الذهن. ومن هنا لجأ شيخ الإشراق إلى القول إنّ الإمكان الموجود هنا هو غير الإمكان المقابل للوجوب والامتناع. وبذلك بذرت البذرة الأولى لمقولة الإمكان الاستعدادي.

والمتتبّع لكتابات الشهيد مطهري، وحفريّاته في تاريخ الفلسفة يرصد مسائل عديدة أخرى، كالمعقولات وتطوّرها، والمسار التاريخي للمعنى الاسمي والمعنى الحرفي، والمنشأ التاريخي لشبهة المعدوم المطلق، والقضايا الخارجيّة والحقيقيّة... إلخ ...

ولكن نكتفي بالعناوين التي تطرّقنا لها ففيها الكفاية لتحقيق المطلوب.

الخاتمة

كشفت الدراسة في ثنايا مطالبها أهميّة التاريخ كمصدرٍ معرفيٍّ وينبوعٍ من ينابيع الفكر، وأنّ الخبرة الإنسانيّة نمت شيئًا فشيئًا في إحاطتها بأهميّة التاريخ ودوره في توجيه الإنسان وترشيد مسيرته. وكان كشف القرآن الكريم عن السنن التاريخيّة فتحًا كبيرًا للعقل البشري، يمكن أن ندّعي أنّه شكّل أحد أسباب ظهور النموذج الحضاري الإسلامي في عصور الازدهار وسيادته. ولذا كان المنهج التاريخي من المناهج الرئيسيّة التي استأثرت باهتمام الباحثين والدارسين.

وفي هذه الدراسة، قدّمنا قراءةً وصفيّةً تحليليّةً لماهيّة المنهج التاريخي ومقوّماته، فعرّفنا التاريح لغة واصطلاحًا، وحدّدنا المراد من منهج البحث التاريخي بأنّه المراحل أو الخطوات التي يمضي فيها الباحث حتّى يصل إلى الحقيقة التاريخيّة عن طريق فحص وتحليل سجلّات الماضي وآثاره، ثمّ يدوّنها ليقدّمها للنّاس. وأوضحنا أهميّة البحث التاريخي وفوائده وقيمة المنهج الاستردادي.

وشرحنا مراحل عمل المؤرّخ من تجميع الوثائق ونقدها خارجيًّا وداخليًّا، ثم التركيب وتنظيم الأفكار والنتائج التي ينتهى إليها. وفي ضوء هذه الهيكليّة الأساسيّة لعمل المؤرخ، نقّحنا خطوات منهجيّة البحث التاريخي: من اختيار إشكاليّة أو موضوع ينطلق منه البحث، إلى وضع وصياغة فرضيات البحث، فجمع البيانات والمعلومات أي المادة التاريخيّة المتعلقة بالظاهرة، وبعد ذلك نقد مصادر المعلومات، وهذه الخطوة من أهمّ مراحل منهج البحث التاريخي، للتحقّق من صحّة هذه المعلومات ولضمان مصداقيّة البحث، فتحليل الحقائق وتفسيرها، ثمّ إعادة تركيب الظاهرة موضوع البحث، وتفسيرها علميًّا استنادًا إلى نظريّة معيّنة بعيدًا عن الذاتيّة. وفي نهاية المطاف عرض النتائج وصياغة الاستنتاجات التي استخلصها موثّقة بالشواهد.

وفي المطلب الثاني، حلّلنا علاقة المنهج التاريخ بالعلوم الإسلاميّة، وأهمية الاستفادة منه. وفي هذا السياق ميّزنا بين مجالين من العلوم الإسلاميّة:

- العلوم الإسلاميّة ذات الأرضيّة التاريخيّة: كالسيرة النبويّة، وسيرة الأئمة، والتراجم والرجال.

- العلوم الإسلاميّة التي موضوعاتها بعيدة عن الطبيعة التاريخيّة، كالعلوم الاستنباطية: الفقه، والتفسير، والكلام ... والعلوم الممّهدة لها، كالأصول، والمنطق...

وبيّنا أنّ البحوث التطبيقيّة التي سنعالجها في علاقة المنهج التاريخي بالعلوم الإسلاميّة هي من الفئة الثانية؛ لأنّ الفئة الأولى تخضع في العموم لآليات البحث التاريخي، وخطوات المنهج المزبور.

وهكذا جاءت المطالب التالية -الثالث والرابع والخامس- لتستعرض تباعًا تطبيقات المنهج التاريخي في علم الكلام، وفي علمي الفقه والأصول، وأخيرًا في الفلسفة.

ومن خلال هذه التطبيقات، اتّضح أنّ مسارات المنهج التاريخي في العلوم الإسلاميّة هي أبعد ما يكون عن الترف الفكري؛ لخطورة النتائج التي كشفت عنها، سواء من جهة تنقيح وتدقيق المفاهيم والمصطلحات، أو تدقيق الاستدلالات والبراهين، أو تشقيق المباني والطروحات في سائر هذه العلوم، كما أنّها تُزيح الستار عن الكثير من الأخطاء والاشتباهات في تاريخيّة بعض المسائل وبعض النظريات، بل لاحظنا، وخاصّة في البحث الكلامي أكثر من ذلك، فهي تحدث نقلةً منهجيّةً من قراءة ستاتيكيّة ثبوتيّة وسكونيّة للعقيدة إلى قراءة ديناميكيّة.

وكَشَفت الدراسة أنّ تطبيق المنهج التاريخي في مجال العلوم الإسلاميّة له آفاقه الواعدة، فما عرضته الدّراسة لا تعدو أن تكون محاولةً تأسيسيّةً على هذا الصّعيد، ندعو الله أن يحفّز ذلك الباحثين والمهتمّين بهذا المجال للسير قدمًا في هذا الاتّجاه.

قائمة المصادر والمراجع:

١. ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، لا.ط، بيروت، دار الجيل، لا.ت.

٢. بن علي، الأسعد، التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر، ط١، قم، مركز الأبحاث العقائدية، مطبعة ستارة، ١٤٢٤ه.

٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، لا. ط، القاهرة، دار المعارف، لا.ت.

٤. البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، تح: محمد تقي الإيرواني، ط٢، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥.

٥. الجوهري، أبو نصر إسماعيل، الصحاح، لا.ط، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٩ .

٦. الحلّي، محمد بن أحمد بن إدريس، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تح: محمد مهدي خرسان، ط١، قم، مكتبة الروضة الحيدريّة، ١٤٢٩ه.

٧. الحلّي، نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن (المحقّق)، المعتبر في شرح المختصر، لا.ط، قم، مؤسّسة سيد الشهداء، ١٣٦٤ه ش.

٨. الرفاعي، عبد الجبار، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلميّة، لا.ط، لا.م، المدى، لا.ت.

٩. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، تح: أحمد صالح العلي، لا.ط، بيروت، لا.ت.

١٠. الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ط١، قم، مؤسّسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٤١٩ه.

١١. الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، ط٢، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٣ ه.

١٢. الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ط٢، ايران، دار الكتاب الإسلامي، ٢٠١٣م.

١٣. الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٩م.

١٤. الصدر، محمد باقر، أهل البيت وحدة هدف وتنوع أدوار، تحقيق: عبد الرزاق الصالحي، ط٢، قم، دار الهدى، ٢٠٠٦م.

١٥. الصدر، محمد باقر، بحث حول المهدي، لا.ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٧م.

١٦. الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ط٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦م.

١٧. الصدر، محمد باقر، نشأة الشيعة والتشيع، تحقيق: عبد الجبار شرارة، ط٢، ايران، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٩٩٧م.

١٨. الصدر، محمد، اليوم الوعود، لا.ط، اصفهان-ايران، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي(عليه السلام)، لا.ت.

١٩. الصدر، محمد، تاريخ الغيبة الكبرى، لا.ط، قم، منشورات ذو الفقار، لا.ت.

٢٠. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسة والمذهب الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، تر: عمار أبو رغيف، لا.ط، لا.م، االمؤسّسة العراقيّة للنشر والتوزيع، لا.ت.

٢١. الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تح: محمد رضا الأنصاري القمي، لا.ط، لا.م، لات.

٢٢. المحقّق الحلي، أبو القاسم جعفر بن الحسن، معارج الأصول، إعداد: محمد حسين الرضوي، ط١، قم، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، ١٤٠٣ه.

٢٣. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ط٧، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٤ه.

٢٤. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، التذكرة بأصول الفقه، تح: مهدي نجف، ط١، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ه.

٢٥. الملاط، شبلي، تجديد الفقه الإسلامي محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، لا.ط، دار النهار، ١٩٩٨.

٢٦. الوحيد البهبهاني، محمد باقر الوحيد، الرسائل الأصولية، ط١، قم، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، مطبعة الأمير،١٤١٦ه.

٢٧. شروخ، صلاح الدين، منهجيّة البحث العلمي، لا.ط، عنابة – الجزائر، دار العلوم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣

٢٨. عبد الساتر، حسن، مباحث الحجج والأصول العملية (تقريرات أبحاث الشهيد محمد باقر الصدر)، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ٢٠٠٥.

٢٩. عثمان، حسن، منهج البحث التاريخي، ط٨، القاهرة، دار المعارف، لا.ت.

٣٠. قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ط١، بيروت، معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٤.

٣١. مطهري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، تر: مرتضى الحسيني،ط١، قم، وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٢ه.

٣٢. مطهري، مرتضى، دروس فلسفيّة في شرح المنظومة، تر: مالك وهبة، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٢م.

٣٣. ياسين، كاظم، منهجية البحث في تاريخ الإسلام، ط١، بيروت، مركز المصطفى للدراسات والترجمة والنشر، ٢٠١٣م.

المنهج العرفانيّ وتطبيقاته في العلوم الإسلاميّة

الشيخ د.فادي ناصر[1]

المقدّمة

يرى المنهج العرفانيّ إمكانيّة معرفة الله عبر توليفة يمتلكها الإنسان، ألا وهي توليفة العقل والقلب. فالإنسان في الرؤية العرفانيّة هو العالم الصغير الموازي للعالم الكبير الكونيّ، وهو جامع لجميع الحقائق الكونيّة والإلهيّة، فهو نسخة منهما، وكلا العالمين -الصغير والكبير- هما مظهران للذات الإلهيّة وتجلّياتها. وكما أنّ للحقّ تعالى "في العالم الكبير مظاهر وأسماء، من العقل الأوّل، والقلم الأعلى، والنور، والنفس الكلّيّة، واللوح المحفوظ، وغير ذلك... كذلك له في العالم الصغير الإنسانيّ مظاهر وأسماء، بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله وغيرهم؛ وهي السرّ، والخفيّ، والروح، والقلب، والكلمة، والرُّوع، والفؤاد، والصدر، والعقل، والنفس"، على اختلافها في أسمائها وأنواعها وأقسامها، ولكنّ القاسم المشترك ومحلّ الاتفاق بين جميع العرفاء أنّ مظاهر الذات الإلهيّة الأساسيّة في العالم الإنسانيّ هي: الحسّ، والمثال، والعقل والقلب. وبعضهم يجمع بين العقل والقلب، ويضيف إليهما الروح، ليصبح الترتيب على الشكل الآتي: الروح، والقلب، المثال، والحسّ.

[1] عميد كلّية الأديان والعلوم الإنسانيّة، جامعة المعارف - لبنان.

يأتي هذا البحث -المنهج العرفانيّ وتطبيقاته- ليسلّط الضوء على مجموعة قضايا تتعلّق بالمنهج العرفانيّ، سواء من ناحية ركائز هذا المنهج وأقسامه، أو من ناحية أدواته المعرفيّة والعلاقة فيما بينها، أو على مستوى الخصائص والتطبيقات.

ويستمدّ هذا الموضوع أهمّيّته من خلال أهمّيّة النظرة العرفانيّة لعالم الوجود، وهي نظرة مغايرة حدّ التباين مع المناهج الأخرى، كما أنّها نظرة أحدثت جدلًا واسعًا داخل الدين الإسلاميّ وخارجه، فاتصف العرفاء بالكمال والقطبيّة والفناء وغيرها من الأوصاف عند بعضٍ، بينما ذهب آخرون إلى اتهامهم بالباطنيّة والمغالاة والغنوصيّة وغيرها من أوصاف.

ولأجل الوصول إلى الغاية المرجوّة من البحث، تمّت هيكلته على أربعة مطالب، توزّعت كالآتي:

المطلب الأوّل: الكشف والشهود في العرفان

المطلب الثاني: أدوات المعرفة في المنهج العرفانيّ

المطلب الثالث: خصائص المنهج العرفانيّ

المطلب الرابع: تطبيقات المنهج العرفانيّ

أوّلًا: الكشف والشهود في العرفان:

١- معنى الكشف

الكشف لغة هو «رفع الشيء عما يواريه ويغطّيه»[١]، «وكَشَف الأمر يكشفه كشفًا: أظهره»[٢]. فالكشف في اللّغة هو رفع الستار عن الشيء، وإظهاره، وعند العارف الكشف مأخوذ بالمعنى نفسه، إلّا أنّ ما يراد كشفه وإزاحة السّتار عنه هو الحجب الظلمانيّة والنورانيّة التي تحول بين قلب العارف ورؤية ملكوت السماوات والأرض، ومعاينة الحقائق والأسرار الإلهيّة، والتي خصّ الله تعالى بها أصحاب القلوب، فمنّ عليه برؤية آياته الكبرى: ﴿**لِنُرِيَكَ مِنْ آياتِنَا الْكُبْرى**﴾ (طه، ٢٣)، ﴿**سُبْحانَ الذي أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الذي بارَكْنا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾(الإسراء، ١). والقلب إذا رأى وعاين حقيقة من الحقائق الإلهيّة من خلال الكشف والشهود القلبيّ، فإنّه لا يشكّ بما يراه ولا يرتاب على الإطلاق؛ لذا يقول الله تعالى مخاطبًا نبيّه الأكرم ﷺ: ﴿**ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى**﴾(النجم، ١١). ويعرّف القيصريّ الكشف لغة واصطلاحًا بالقول: «الكشف لغة رفع الحجاب. يقال: كشفت المرأة وجهها، أي رفعت نقابها. واصطلاحًا هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقيّة وجودًا أو شهودًا»[٣]. وأورد الجرجانّي التعريف نفسه أيضًا في «معجم التعريفات»[٤]. وما يميّز المعرفة الحاصلة عن طريق الكشف، أنهّا معرفة يقينيّة لا تحتمل الشكّ، وهي وهبيّة إرثيّة لا تُكتسب عن طريق الوسائط، سواء

---

[١] الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، ص١٤١٩.

[٢] ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج٩، ص٣٠٠.

[٣] القيصريّ، داود، شرح فصوص الحكم، ج١، ص١٢٧.

[٤] الجرجانّي، علّي بن محمّد، معجم التعريفات، ص١٥٤-١٥٥.

أكانت وسائط مادّيّة أم روحيّة. فلو انتهت الطريق التي يسلكها السالك العارف إلى كشف الحقائق الكلّيّة والجزئيّة التي يشاهدها الأنبياء والأئمّة المعصومون (عليهم السلام)، فلن يكون فيما يصل إليه العارف أي احتمال للخطأ. «فهذا العلم الحاصل على هذا النحو هو الكشف الأوضح الأكمل الذي لا ريب فيه، ولا شكّ يداخله، ولا يتطرّق إليه احتمال ولا تأويل»[١].

٢. أقسام الكشف ومراتبه

عند مطالعة الكتب العرفانيّة التي تتحدّث عن الكشف كمنهج معرفيّ أصيل لمدرسة العرفان النظريّ، نلاحظ أنّ الكشف عندهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام أساسيّة، هي:

أ. الكشف الشهوديّ الروحيّ: يسمّى بالوحي أيضًا، وهو من إفاضات العقل الكلّيّ، وهو حليَة الأنبياء والرسل.

ب. الكشف المعنويّ: يسمّى بالإلهام، والخاطر، والحدس، والنور القدسيّ. وهو من إفاضة النفس الكلّيّة، وهو حليَة الأولياء والأوصياء.

ت. الكشف الصوريّ: يطلق هذا النوع من الكشف على الكشف الحاليّ والمثاليّ، والذي يحصل عن طريق الحواس الباطنيّة للإنسان السالك إلى الله.

يُبيّن السيّد حيدر الآملي الكشف وأقسامه، فيقول: «وأمّا الكشف، فالكشف الحاصل للأنبياء والأولياء فداخل تحت الوحي والإلهام، لأنّ الكشف الشهوديّ والمعنويّ مخصوصان بالأنبياء والرسل، والكشف المعنويّ والصوريّ أيضًا مخصوصان بالأولياء والأوصياء وتابعيهم من أمثالهم. وللكشف مراتب كثيرة كالوحي والإلهام، وله طول وعرض»[٢]. وفيما يلي سوف نستعرض الأقسام

[١] القونوي، صدر الدين، إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، ص٥٥.

[٢] الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٦١.

الثلاثة للكشف على نحو تفصيلي:

أ- الكشف الشهوديّ:

الكشف الشهوديّ هو نفسه الشهود، وهو أعلى مراتب الكشف عند العارف، وهو يحصل في مرتبة الروح أو العقل الأوّل، لذا يسمّى أيضًا بالكشف الروحيّ، ومنه يتنزّل الفيض إلى كلّ ما دونه من مراتب وأقسام الكشف. فالكشف الشهوديّ محيط بكلّ المراتب والأقسام التي هي أدنى منه؛ لذا تكون كلّ مراتب الكشف النازلة منضوية تحت الكشف الشهوديّ أيضًا، فيكون متضمّنًا لها لأنّه أعلى رتبة منها. ففي التقسيم العرفانيّ، المراتب الأعلى متضمّنة دائمًا للمراتب الأدنى وزيادة، وهذه الزيادة مرجعها إلى خصوصيّات المراتب العالية التي تتفرّد من خلالها وتتميّز عن المراتب النازلة. وبسبب هذه الحيطة، وتضمّن المرتبة الأعلى للمقام الأدنى؛ اختلط الأمر عند بعض العرفاء، فظنّوا[١] أنّ الكشف الشهوديّ هو نفسه الكشف المعنويّ، ولكنّه الرتبة الأعلى من الكشف المعنويّ. والصحيح أنّ انتهاء الكشف المعنويّ هو بداية الكشف الشهوديّ، لا أنّ الكشف الشهوديّ هو أعلى مراتب الكشف المعنويّ.

والكشف الشهوديّ مخصوص بالأنبياء والرسل، كما أنّ الكشف المعنويّ مخصوص بالأولياء والأوصياء، وهو المسمّى عند العرفاء بـ«الوحي». يقول القيصري في الكشف الشهوديّ وتضمّنه للكشف المعنويّ من جهة، وتميّزه عنه من جهة أخرى: «إنّ الوحي قد يحصل بشهود الملك وسماع كلامه، فهو من الكشف الشهوديّ المتضمِّن للكشف المعنويّ، والإلهام من المعنويّ فقط. وأيضًا، الوحي من خواص النبوّة لتعلّقه بالظاهر، والإلهام من خواصّ الولاية. وأيضًا هو - أي الكشف الشهوديّ - مشروط بالتبليغ دون الإلهام»[٢].

---

[١] انظر: الآملي، حيدر، المقدّمات من كتاب نصّ النصوص، ص٤٧٩-٤٨٠.

[٢] القيصري، داود، م.س، ج١، ص١٣٧.

والكشف الشهوديّ لا يتحقّق إلّا بعد وصول السالك إلى مقام الفناء التامّ في الحقّ. فلكي يتمّ الكشف الشهوديّ لا بدّ من استهلاك كثرة المشاهِد في وحدة الحقّ تعالى استهلاكًا لا يبقي للعارف شيئًا من وجوده إلّا ويفنيه. فلا يبقى عنده بقيّة إحساس بأنانيّته أو شعور باللّذة، كما هي حال أهل المكاشفة الحاليّة، فلا يُبتلى المكاشف بالتوقّف عن السير والسلوك مثلًا؛ لأنّ التوقّف سببه التلوين وبقاء شيء من الرسم والأنا، فإذا زال التلوين وارتفع الرسم يصبح السالك من أصحاب التمكين والكشف الشهوديّ، «وهي مشاهدة لا تذر سمة تشير إلى التذاذ، أو تلجأ إلى توقّف، أو تنزل على ترسّم، وغاية هذه المكاشفة المشاهدة»[١].

وبذلك ينسلخ العارف عما تلبّس به في قوس النزول إلى عالم الكثرة والتعيّنات الوجوديّة، فيرجع إلى مقام ﴿**أَحْسَنِ تَقْوِيم**﴾(التين، ٤) الذي هو مقام التوحيد الخالص، ليعود إلى عالم الوحدة كما بدأ منه ﴿**كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ**﴾(الأعراف، ٢٩)، بعد فنائه في الحقّ تعالى؛ لأنّ المشاهدة الشهوديّة والعود إلى عالم التوحيد الخالص لا يتحقّق إلّا بالفناء المقترن باستهلاك الكثرة في الوحدة كما يقول القونويّ:

«اعلم أنّ الشهود المحقّق يقضي على المشاهد بالشهادة على المشهود أنّه من كونه مشهودًا بشهود محقّق واحد، لكن هذه الشهادة شهادة حاليّة لا تعقّليّة. إذ لا تعقّل في الشهود ولا تميّز، وحصول هذا الشهود المحقّق مشروط بتوحّد المشاهد من حيث توجّهه واستهلاك كثرته في وحدته الأولى، فإنّ الأوّليّة في كلّ شيء هي الوحدة والكثرة متعلّقة في الرتبة الثانية»[٢].

إذًا، ما يميّز الشهود عن بقيّة أنواع الكشف أنّه بارتفاع الحجاب في الكشف الشهوديّ لا يبقى لدى العارف شيءٌ من صفاته الوجوديّة والنفسيّة على نحو

---

[١] الكاشانّي، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، ص٧٠٦.

[٢] القونويّ، صدر الدين، النفحات الإلهيّة، ص١٣٠.

استقلاليّ وفي عرض الوجود الإلهيّ. فالولاية في مقام الشهود هي ولاية ذات، بخلاف الولاية التي تقع في أقسام الكشف الأخرى، كالكشف المعنويّ والصوريّ، حيث الولاية في هذا المقام هي ولاية صفة، بسبب بقاء النعوت والصفات النفسيّة لدى العارف. فوجود النعوت والصفات النفسيّة يكشفان عن بقاء شيء من الآثار والصفات الخلقيّة عند العارف، وهذا يتعارض مع المكاشفة الشهوديّة؛ لأنّها مقام شهود الذات وسقوط الحجاب وعدم بقاء شيء منه على الإطلاق، لا رفعه فقط كما يحصل في أقسام الكشف الأخرى؛ لذا كان الكشف الشهوديّ في المدرسة العرفانيّة من أعلى مراتب الكشف؛ لأنّ «المشاهدة سقوط الحجاب بتًّا، وهي فوق المكاشفة، لأنّ المكاشفة ولاية النعت وفيه شيء من بقاء الرسم، والمشاهدة ولاية العين والذات»[١].

ب- الكشف المعنويّ:

القسم الثاني من أنواع الكشف هو الكشف المعنويّ، وهو كشف الأولياء والأوصياء، كما أنّ الوحي هو كشف الأنبياء والرسل. وهو عبارة عن ظهور المعاني الغيبيّة والحقائق العينيّة الحاصلة من تجلّيات الاسم «العليم» والاسم «الحكيم» معًا. وللكشف المعنويّ أسماء عديدة مردّها إلى التنوّع الحاصل في مراتب هذا الكشف وظهوراته.

أوّل مظاهر الكشف المعنويّ يسمّى «الحدس»، وهو عبارة عن ظهور المعاني الغيبيّة في القوة المفكّرة، ولكن من دون استعمال المقدّمات العقليّة والأقيسة البرهانيّة، بل ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها مباشرة ومن دون توسّط عمليّة التفكير والتحليل.

المظهر الثاني للكشف المعنويّ يسمّى بـ«النور القدسيّ»، وهو عبارة عن ظهور

---

[١] الكاشانّي، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، ص٧٠٨.

المعاني الغيبيّة في القوّة العاقلة المستعملة للقوّة المفكّرة. والفرق بين القوّة المفكّرة والقوّة العاقلة، أنّ الأولى لها ارتباط بالجسم؛ لأنّها حالّة فيه، لذا كانت من أدنى مراتب الكشف عند العرفاء، بخلاف القوّة العاقلة لأنّها قوة روحانيّة غير حالّة في الجسم. والكشف عند العارف قد يحصل في النفس، فيولّد العلم من خلال الاستعانة بالعقل والنقل. وكشف آخر قد يحصل في الروح لا النفس، فيولّد المعرفة بشكل حضوريّ ووجدانيّ لا من خلال العقل أو النقل؛ لذا كان النور القدسيّ أعلى رتبة من الحدس، بل الحدس في الحقيقة من لوامع وإشراقات النور القدسيّ.

المظهر الثالث للكشف المعنويّ هو ظهور المعاني والحقائق الغيبيّة في مرتبة القلب. ويسمّى «إلهامًا» إذا كان الظاهر معنى من المعاني الغيبيّة لا حقيقة من الحقائق أو روحًا من الأرواح، أمّا إذا كان الظاهر حقيقة من الحقائق أو روحًا من الأرواح، فيسمّى الكشف المعنويّ في هذه الحالة بـ«المشاهدة القلبيّة»، وهي أعلى وأشرف بطبيعة الحال من الإلهام.

المظهر الرابع للكشف المعنويّ يسمّى بـ«الشهود الروحيّ»، وهو عبارة عن ظهور المعاني والحقائق الغيبيّة في مرتبة الروح. والمكاشِف في هذه المرتبة تُكشف له المعاني والحقائق، إمّا من الله مباشرة من دون واسطة بحسب استعداده وقابليّته، أو من خلال القطب أو ما يسمى بإمام الزمان، أو من خلال الأرواح التي هي تحت حكم القطب. ثمّ من الروح يفيض على القلب وقواه الروحيّة والجسمانيّة.

المظهر الخامس للكشف المعنويّ هو ظهور المعاني والحقائق الغيبيّة في مرتبة «السرّ»، ثمّ ظهورها في مرتبة «الخفيّ»، ثمّ ظهورها في مرتبة «الأخفى»، وهو معنى قوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿**فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى**﴾(طه، ٧). وظهور المعاني والحقائق في هذه المرتبة لا يمكن الحديث عنها أو حتّى الإشارة إليها، وهو معنى قول الإمام عليّ عليه السلام لكميل بن زياد عندما سأله عن الحقيقة، فقال الإمام

عليّ عليه السلام: «الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة»، فقال: «زدني بيانًا»، فقال عليه السلام: «محو الموهوم مع صحو المعلوم»، فقال: «زدني بيانًا»، فقال عليه السلام: «هتك الستر لغلبة السرّ»، فقال: «زدني بيانًا»، فقال صلوات الله عليه: «جذب الأحديّة بصفة التوحيد»، فقال: «زدني بيانًا»، قال عليه السلام: «نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره»، قال: «زدني بيانًا»، قال: «أطفئ السراج فقد طلع الصباح»[١]. وفي هذا المقام يتّصل علم العارف بعلم الله تعالى اتّصال الفرع بالأصل، فيحصل على أعلى مقامات الكشف وأعزّها[٢].

وهذا التعدّد في ظهورات الكشف المعنويّ لا يعني أنّه أصبح أعلى شأنًا وأرفع من الكشف الشهوديّ والروحيّ. والملاحظ هنا عند ذكرنا لمظاهر الكشف المعنويّ أنّ هناك مظاهر تتعدّى مرتبة الكشف المعنويّ لتطال الكشف الشهوديّ والروحيّ، بل وأعلى من مراتب الكشف الشهوديّ والروحيّ، وهو المسمّى بالكشف في مقام السرّ ومقام الأخفى. وهذا التعدّي لمقام الكشف المعنويّ سببه كما ذكرنا سابقًا التداخل الكبير الحاصل بين كلا المقامين؛ لأنّ الفصل بينهما ليس سوى فصلًا عقليًّا ومفهوميًّا من أجل بيان الصورة وفهم الواقع، ولا يوجد في الحقيقة بينونة عزليّة بين مقامات الكشف، بل هي حقيقة واحدة ذات تجلّيات ومظاهر.

فانتهاء الكشف المعنويّ هو بداية الكشف الشهوديّ والروحيّ، وبداية الكشف الشهوديّ هو نهاية الكشف المعنويّ، والناظر لحقيقة الكشف نظرة جامعة وبمنظار الوحدة لا يرى فيه التعدّد والتكثّر الوجوديّ، بل التعدّد واقع في التجلّي والظهور فقط. لذا، فإنّ المرتبة الأولى والثانية والثالثة للكشف المعنويّ هي التي ينطبق عليها مصطلح الكشف المعنويّ، وهي بالتحديد الإلهام، والحدس والنور القدسيّ. فعندما يتحدّث العرفاء عن الكشف المعنويّ، فإنّهم يقصدون

[١] المجلسّي، محمّد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٨١.

[٢] انظر: القيصري، داود ، م.س، ج١، ص ١٣٢- ١٣٤؛ الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٦٩-٤٧١.

به إمّا الإلهام أو النور القدسيّ، أو الحدث. والإلهام أكثر استعمالًا من الأخيرَيْن، ويضعونه عادة في مقابل الكشف الشهوديّ أو الوحي. أمّا المراتب الأخرى أي المرتبة الرابعة وما بعدها، فهي فوق مقام الكشف المعنويّ بالمعنى الاصطلاحيّ للكلمة؛ لأنّه بداية الدخول إلى عوالم الكشف الشهوديّ والروحيّ. وعليه فلا يوجد خلط أو تداخل هنا في كلمات العرفاء.

والكشف المعنويّ عند العارف يحصل من خلال إفاضة النفس الكلّيّة على النفس الجزئيّة على قدر استعداد العارف وقابليّاته؛ وذلك لأنّ «العلوم كلّها موجودة في جوهر النفس الكلّيّ الأزليّ الذي هو من الجواهر المفارقة الأوّليّة المحضة، وهو بالنسبة إلى العقل الأوّل كنسبة حوّاء إلى آدم. وقد تبيّن أنّ العقل الكلّيّ أشرف وأكمل وأقوى وأقرب إلى الباري من النفس، والنفس الكلّي أعزّ وألطف وأشرف من سائر المخلوقات. فمن إفاضة العقل الكلّيّ يتولّد الوحي، ومن إشراق النفس الكلّيّ يتولّد الإلهام، والوحي حلية الأنبياء، والإلهام زينة الأولياء»[١].

والميزة الأخرى التي تميّز الوحي عن الإلهام أنّ الوحي مشروط بالتبليغ، أمّا الإلهام فليس مشروطًا بالتبليغ. الوحي يتضمّن تعاليم في مجال العقيدة والأخلاق والعمل، فيكون الموحى إليه نبيًّا مبعوثًا من جانب الخالق تعالى لتعليم الناس وتربيتهم وتزكيتهم ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ**﴾(آل عمران، ١٦٤).

وهذا بخلاف الإلهام والكشف المعنويّ، فإنّه لا يتضمّن تشريعًا ولا تقنينًا، ولا يكون صاحب الإلهام مبعوثًا من جانب الحقّ تعالى لتبليغ ما أُلهم به إلى الناس. ومدّعي الإلهام بما أنّه يدّعي أمرًا غير محسوس وغير معلوم بالبرهان، فإنّ كشفه

[١] الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٥٠.

المعنويّ يكون حجّة عليه فقط، ودليلًا له لا لغيره. فلا يصحّ تعميم ما ألهم أو ألقي على قلبه، وإراءته لغيره ليشاهده، لأنّ الإلهام تجربة معنويّة وكشفيّة خاصّة بالعارف، لا يمكن تعميمها بعينها إلى غيره. نعم، يمكن الاستفادة وأخذ العبر منها لتكون مؤشّرًا ومعلمًا يساعد الآخرين في تجربتهم الكشفيّة الخاصّة بهم، «فالطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، كما يقول العرفاء.

ت- الكشف الصوريّ:

الكشف الصوريّ هو الكشف الذي يحصل لدى العارف في عالم البرزخ والمثال بواسطة الحواس الخمس الباطنيّة، وهو إمّا أن يقع عن طريق الرؤية والمشاهدة، كرؤية الأرواح. وإمّا أن يقع عن طريق السماع؛ كسماع النبيّ ﷺ الوحي النازل عليه؛ إمّا على شكل كلام منظوم، أو كصلصة الجرس، أو دويّ النحل كما جاء في الروايات الشريفة. وإمّا أن يقع الكشف الصوريّ أيضًا عن طريق الاستنشاق، كتنشّق النفحات الإلهيّة. وإمّا أن يقع عن طريق الملامسة، وحقيقته الاتصال بين البعدين المثاليّين لدى الكاشف والمكشوف، من خلال الجسدين المثاليّين لكليهما. وإمّا أن يقع بواسطة الذوق، كأن يشاهد في عالم المثال نوعًا من أنواع الأطعمة، فإذا ذاقها أُطلِع على معان وحقائق غيبيّة، كما حدث مع الرسول الأكرم ﷺ عندما رأى في منامه أنّه شرب اللّبن فدرّت عليه العلوم والمعارف وصبّت عليه صبًّا، فقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «رأيت أنّي أشرب اللبن حتى خرج الريّ من أظفاري فأوّلت ذلك بالعلم»[١].

والكشف الصوريّ قد يتعلّق بالأمور الأخرويّة والدنيويّة. فإذا كان متعلّق المكاشفات الصوريّة «الأمور الحقيقيّة الأخرويّة، والحقائق الروحانيّة من الأرواح العالية، والملائكة السماويّة والأرضيّة، فهي مطلوبة معتبرة»[٢]. أمّا إذا

[١] الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، ج٢، ص٤٥٤.

[٢] القيصري، داود، م.س، ج١، ص١٣٠.

كان الكشف الصوريّ متعلّقه الأمور الدنيويّة، من خلال الاطّلاع على المغيّبات الدنيويّة بواسطة الرياضات الروحيّة؛ كالجوع، والسهر، والخلوة، والزهد، وتصفية الباطن، ولكن من غير طريق الحقّ، كأن يعلم المكاشف مثلًا بمجيء زيد من السفر، أو أنّ أحدًا ما سوف يعطيه مبلغًا من المال، وغيرها من المغيّبات المختصّة بالخلق؛ فهي غير معتبرة.

بل إنّ أصحاب هذا النوع من الكشف لا يخبرون إلّا عن الخلق؛ لأنّهم في الحقيقة محجوبون عن الحقّ، وهذا النوع من الكشف الصوريّ يسمّى رهبانيّة، وهو غير معتبر عند المحقّقين من العرفاء وأهل الكشف، لانقطاعهم إلى الله، وعزوفهم بالكامل عن الدنيا، واشتغالهم بما يرد عليهم من الحقّ تعالى دون غيره. أمّا المنقطعون عن الله والمشتغلون بالدنيا، فتميل قلوبهم إلى أصحاب الكشف الصوريّ الدنيويّ، ظنًّا منهم أنّهم أهل الله وخاصّته، فأعرضوا عن الكشف الأخرويّ، وكذّبوا أهله واتّهموهم بعدم الصدق بحجّة أنّهم لو كانوا من أهل الله لأخبروا عن أحوال الخلق وما يجري عليهم من مغيّبات وأمور خافية عليهم في الدنيا.

أمّا أهل السلوك لعدم وقوف هِمَمهم العالية في الأمور الدنيويّة لا يلتفتون إلى هذا القسم من الكشف لصرفها في الأمور الأخرويّة وأحوالها، بل ويعدّونه من قبيل الاستدراج والمكر بالعبد. بل كثير منهم لا يلتفتون إلى القسم الأخرويّ أيضًا، وهم الذين جعلوا غاية مقاصدهم الفناء في الله والبقاء به. والعارف المحقّق لعلمه بالله ومراتبه وظهوره في مراتب الدنيا والآخرة واقف معه أبدًا، ولا يرى غيره، ويرى جميع ذلك تجلّيات إلهيّة، فينزِل كلًّا منها منزلته، فلا يكون ذلك النوع من الكشف استدراجًا في حقّه، لأنّه حال المبعدين الذين يقنعون من الحقّ بذلك ويجعلونه سبب حصول الجاه والمنصب في الدنيا.

ثانيًا: أدوات المعرفة في المنهج العرفانيّ

١- الأداة الأولى في المنهج العرفانيّ: القلب

الأدوات جمع أداة وهي بمعنى الآلة[١]. وأدوات المعرفة هي الآلات والوسائل التي يُستعان بها من أجل تحصيل المعرفة؛ إذ لا يمكننا أن نحصّل المعرفة من دون أدوات خاصّة بها، لذا يعدّ دورها طريقيًّا وغائيًّا وليس موضوعيًّا أو ذاتيًّا. ومع تنوّع طرق المعرفة وأدواتها، تنوّعت بتبعها المعرفة نفسها، فتعدّدت أنماطها وأشكالها وحدودها أيضًا. والقلب عند العارف من أرفع وأسمى أدوات المعرفة التي من خلالها يمكنه أن يطّلع على عالم الوحدة والغيب، من خلال ما يعرف بالكشف والشهود القلبيّ. فالقلب عند العارف هو المرآة الصافية التي تتجلّى فيها المعرفة الإلهيّة، وبواسطتها تتنزل الحقائق الغيبيّة والأسرار الوجوديّة. فهو باختصار «القوّة الخفيّة التي تدرك الحقائق الإلهيّة إدراكًا واضحًا جليًّا لا يخالطه شكّ. ألم يقل عزّ وجلّ: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها**﴾(محمد، ٢٤)، فجعل تعالى القلب محلّ الإيمان والفهم والتدبّر، فالقلب في القرآن هو العقل الذي يعقل عن الله»[٢].

والقلب عند العرفاء قوّة وراء طور العقل تصل العبد بالربّ، وهو مركز الكشوفات والمشاهدات الغيبيّة، وهو السبيل الوحيد إلى معرفة الحقّ تعالى. وإذا انفتح للقلب باب المعرفة الإلهيّة، شرّعت بتبعه أبواب المعرفة العقليّة به: «فإنّ القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائمًا، فهو لا يبقى على حالة واحدة، فكذلك التجلّيات الإلهيّة، فمن لم يشهد التجلّيات بقلبه ينكرها، فإنّ العقل يقيّد، وغيره

---

[١] الفيروزآبادي، مجد الدين، م.س، ص٤٣.

[٢] الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي، ص٩١٧.

من القوى، إلّا القلب فإنّه لا يتقيّد، وهو سريع التقلّب في كلّ حال؛ ولذا قال الشارع: «إنّ القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبه كيف يشاء». فهو يتقلّب بتقلّب التجلّيات، والعقل ليس كذلك، فالقلب هو القوّة التي هي وراء طور العقل... فلا تكون معرفة الحقّ من الحقّ إلّا بالقلب لا بالعقل، ثمّ يقبلها العقل من القلب»[١]. وقبول العارف بالمعرفة القلبيّة لا يعني عدم إقراره بالمعرفة الحسّيّة والعقليّة، بل العارف يقرّ بهما، ولكن يرفض حصر أدوات المعرفة ونظريّة المعرفة الإنسانيّة وتطبيقاتها بهما.

ليس المراد بالقلب عند العارف المضغة الصنوبريّة الموجودة في جسد الإنسان وصدره، وإن كان لهذه المضغة اتصالٌ ما بالقلب الإنسانيّ الحقيقيّ. بل القلب عند العارف هو المعنيّ الأساس بتلقّي الأنوار والتجلّيات الإلهيّة، وهو مهبط الأوامر الإلهيّة، ومستودع الحقائق الكونيّة، وهو منصّة تجلّي الحقّ ومرآة ظهوره، ومنزله الذي وسعه. ويستند العارف في دعواه بشكل أساسيّ إلى القرآن الكريم.

فالآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن القلب ذكرت له خصائص لا يمكن أن تنطبق على القلب المادّيّ. منها على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ**﴾(الجاثية، ٢٣)، حيث نسب الله تعالى الختم إلى السمع والقلب، ومن المعلوم أنّ القلب المادّي والسمع لا يوصفان بالختم، خصوصًا إن كان المورد مرتبطًا بالهداية، فلا ربط بين الهداية والختم المادّيّ والحسّيّ للقلب والسمع. بل الكفّار الذين نزلت فيهم هذه الآية لم يكونوا ناقصين على مستوى القلب والسمع البصر، بل أسماعهم وقلوبهم وأبصارهم الصوريّة والمادّيّة كانت سليمة؛ لذا يخلص العارف إلى أنّ المراد من القلب هنا هو القلب الحقيقيّ الذي له دورٌ أساسيّ ومحوريّ في تحقّق الهداية الإلهيّة.

---

[١] ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكّيّة، ج١، ص٢٨٩.

ويشهد على ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَلَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ**﴾(الأعراف، ١٧٩)؛ حيث نسبت الفقاهة والمعرفة إلى القلب، ومن الواضح أنّ القلب المادّيّ لا يفقه ولا يتعلّم، إنّما دوره واضح ومعروف في علم الطبّ، وعلم الأجسام.

وإلى مراتب الحجب القلبيّة وغلظتها ورقّتها أشار تعالى بقوله: ﴿**كَلاَّ بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ**﴾(المطففين، ١٤). فكما يظهر من الآية الكريمة أنّ ثمّة علاقة بين الرّيْن والقلب، والكسب العلميّ، فالرين الذي يُعتبر أدنى درجات ومراتب الحجب، وأرقّها هو من صفات القلب الروحي لا المادّي، وهو مدخل أساسيّ للعمل والكسب الجوارحيّ والظاهريّ، كما سوف نبيّن لاحقًا. وقوله: ﴿**وَطَبَعَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَعْلَمُونَ**﴾(التوبة، ٩٣)، والطبع من الحجب الكثيفة أيضًا، وهو أغلظ من الرين، وقد وصفت الآية القلوب المطبوعة بأنّها لا تعلم ولا تفقه أيضًا، وهو أمرٌ لا يتناسب مع خصائص القلب المادّيّ كما أسلفنا.

وقوله تعالى أيضًا في مراتب الحجب التي يمكن أن تُسدل على القلب: ﴿**خَتَمَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَعَلى سَمْعِهِمْ وَعَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظيمٌ**﴾(البقرة، ٧). والختمُ أشدّ غلظة وشدّة على القلب من الرّين والطبع. وقد وصف القلب المحجوب عن الحقّ بالقلب المختوم الذي لا حظّ له من معرفته، وليس لديه قابليّة للإصلاح والرجوع إلى ساحة محضره. وفي آية أخرى، يصف الحقّ تعالى القلب المحجوب بأقسى التعابير وأشدّها؛ حيث يصف القلب المُعْرِض بالكامل عن الحقّ واليائس من رحمته وسعة فضله بالقلب الذي وضعت عليه الأقفال، كما في قول عزّ اسمه: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها**﴾(محمد، ٢٤)، فالآية تشير بشكل واضح إلى إمكانات القلب على مستوى التفكّر والتدبّر، وأنّ القلب الذي لا يمكنه أن يتدبر القرآن ويتفكّر في معاني مقاصده هو في الموازين

القرآنيّة من القلوب التي توجد عليها أقفال وأغلال، والقفل هو نهاية ختم الشيء وإغلاقه.

إذن القلب عند العارف هو حقيقة الإنسان، وهو جوهر نورانيّ غير ماديّ، ولطيفيّة إلهيّة وقوّة روحانيّة غيبيّة، تدرك الحقائق الإلهيّة إدراكًا جليًّا لا يخالطه الشكّ أبدًا. وهي قوّة تتوسّط بين الروح والعقل من جهة، والنفس والبدن من جهة أخرى، ويسمّيها الحكيم العقل المستفاد أو النفس الناطقة، أو الروح الباطنة، كما يقول «الكاشاني» في مصطلحاته: «القلب جوهر نورانيّ مجرّد، يتوسّط بين الروح والنفس، وهو الذي تتحقّق به الإنسانيّة، ويسمّيه الحكيم: النفس الناطقة. والروح باطنه، والنفس الحيوانيّة مركبه وظاهره، المتوسّط بينه وبين الجسد»[١].

فحقيقة القلب في الرؤية العرفانيّة لها طرفان؛ أحدهما يلي الروح وعالم الغيب، والثاني يلي النفس وعالم الشهادة. وهذه الحيثيّة البرزخيّة لها دخالة أساسيّة في لعب دور مهمّ وأساسي في معرفة الحقّ سبحانه وتعالى، كما يقول السيّد حيدر الآملي: «القلب له طرفان: طرف إلى الروح والعقل، وطرف إلى النفس والجسد، وإليه أشار النبيّ ﷺ أيضًا في قوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»[٢]. وعند ابن عربي، القلب ليس العقل، بل هو قوّة وطور وراء طور العقل[٣]، تجمع بين الحقّ والخلق، وبين الشؤون الإلهيّة والخصائص البشريّة كما قال: «القلب الإنسانيّ عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشؤون الربانيّة وبين الخصائص والأحوال الروحانيّة والطبيعيّة»[٤].

---

[١] الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، ، ص١٦٢.

[٢] ابن أبي جمهور، محمد، عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، ج١، ص٤٨.

[٣] ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكّيّة، م.س، ج١، ص٢٨٩.

[٤] ابن عربي، محيي الدين، الدرّة البيضاء، ص٢٩.

٢- الأداة الثانية في المنهج العرفانيّ: العقل

أ- العقل في المنهج المعرفي العرفانيّ

العقل من أدوات الإدراك الباطنيّة المجردة للنفس، وهي أكثر تجرّدًا من الخيال، ودورهُ الأساس إدراك الصور الكلّيّة للأشياء بعد تجريدها من المادّة وصورتها، للحصول في نهاية الأمر على مفاهيم ذهنيّة عامّة وكلّيّة يمكن أن تنطبق على أكثر من مصداق وموضوع. فبالإضافة «إلى الصورتين المحسوسة والمتخيّلة، فقد يدرك الإنسان أحيانًا المعاني الكلّيّة التي تحمل على الصور الخياليّة أو الحسّيّة. مثل هذه المعاني الكلّيّة هي نفس المعاني المعقولة التي تدرك بواسطة العقل»[١]. والعقل في المنظور العرفانيّ الذي يستند أحيانًا كثيرة في بناء تصوّراته الكلّيّة إلى الحواس، عاجز أيضًا عن إدراك الحقّ ومعرفته؛ لأنّه تعالى غير مقيّد بالصور الذهنيّة والمفاهيم الكلّيّة، بل الحقيقة الإلهيّة لا حدّ لها كما أسلفنا ولا حصر، وبالتالي تبقى بعيدة عن متناول العقل، محجوبة عن صوره اللفظيّة ومفاهيمه الكلّيّة، ولكن هذا القصور لا يلغي دور العقل المركزيّ والبالغ الأهمّيّة في المعرفة العرفانيّة.

العقل في الفكر والمنهج العرفانيّ محطّ بحث ونقاش وجدال طويل، فمنهم من يرفض العقل بالكامل، ويرى أنّه عاملٌ سلبيّ في وصول الإنسان إلى المعرفة الحقّة الحقيقيّة، ومنهم من يعطي العقل حيّزًا مهمًّا، بل وضروريًّا من أجل الوصول إلى هذه المعرفة باعتباره أداة من أدوات المعرفة الإنسانيّة الأساسيّة المكمّلة للأدوات المعرفيّة الأخرى التي زوّد بها الإنسان. ولكنّ اختلاف العرفاء فيما بينهم وانقسامهم بشأن العقل لا يمنع من إقرار الجميع تقريبًا واعترافهم بعجز العقل، وضعف قدراته، وعدم تماميّته في إيصال الإنسان إلى هذا الهدف السامي من خلقه ووجوده. والمعادلة عندهم بكلّ بساطة هي الآتية: إذا كان الهدف من وجود الإنسان هو معرفة الكمال المطلق والوصول إليه، والعقل كأداة للمعرفة

[١] الآملي، جوادي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص٢٤٤.

ليست لديها القدرة الذاتيّة على معرفة الكمال المطلق والوصول إليه، إذًا العقل وحده عاجز عن إيصال الإنسان إلى الهدف من خلقه ووجوده، وبالتالي لا يصحّ أن يكون وحده أداة للمعرفة؛ لأنّ "الكمال الذي يقولون به، كالأمر الممتنع؛ لأنّه لو وصل إليه السالك وأدركه، لما أمكنه أن يعقله بالقوّة العاقلة، لاتّفاقهم على أنّ العقل يستحيل أن يدركه لكونه من الأطوار التي تكون فوق العقل، فامتنع أن تصل إليه القوّة العاقلة»[١].

ب- العقل الفكريّ والقدسيّ عند العارف

إذا كان العقل عاجزًا عن إدراك الكمال المطلق الإلهيّ وتجلّياته ومظاهره الوجوديّة؛ لأنّه طور فوق طور العقل، فهذا لا يعني عند العارف انتفاء دور العقل وعدم قدرته مطلقًا على المعرفة بالحقائق الوجوديّة، واقتصار دوره على المفاهيم الكلّيّة، بل للعقل دورٌ مهمّ وأساسيّ في المعرفة الشهوديّة والكشفيّة العرفانيّة. ولكن قبل الحديث عن دور العقل ووظيفته في المنهج المعرفيّ العرفانيّ، نشير إلى مسألة مهمّة في منظومة العارف المعرفيّة وأدواتها، وبالتحديد العقل، لما لهذه المعرفة التفصيليّة بالعقل من دور أساسيّ في اكتشاف هذه المنظومة المتكاملة للمعرفة العرفانيّة بكلّ أبعادها. فالعقل عند العارف له إطلاقان:

الأوّل: العقل الفكريّ، أو المقيّد: وهو القوّة المدركة للكلّيّات المفهوميّة، من خلال النظر والبرهان. وهو العقل المتعارف عند أهل النظر من الفلاسفة وغيرهم، والذي من خلاله يستدلّون على وجود الله، وقد وردت بشأنه العديد من الروايات، منها على سبيل المثال لا الحصر هذه الرواية المرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها:

«إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَقُوَّتَهَا وَعِمَارَتَهَا التي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ

[١] الأصفهاني، صائن الدين، تمهيد القواعد، ص٣٤٨.

الذي جَعَلَهُ اللهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمُ الْفَانُونَ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبِأَنَّ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ قِيلَ لَهُ فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ قَالَ إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الذي جَعَلَهُ اللهُ قِوَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهِدَايَتَهُ عَلِمَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَعَلِمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الذي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ»[١].

الثاني: العقل القدسيّ: هو العقل المطلق المنوَّر بنور القدس، وهو العقل الذي يدرك الحقائق الكلّيّة المطلقة بواسطة الكشف والشهود. وقد ورد الحديث عن هذه المرتبة من العقل في بعض الروايات الشريفة، كما في هذه الرواية المرويّة عن الإمام الصادق(عليه السلام)، حيث يبيّن فيها مراتب العقل وأنواعه، ثمّ يذكر مرتبة العقل المؤيّد والمنوَّر بالنور القدسيّ، فيقول(عليه السلام): «دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ وَبِالْعَقْلِ يَكْمُلُ وَهُوَ دَلِيلُهُ وَمُبْصِرُهُ وَمِفْتَاحُ أَمْرِهِ فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ كَانَ عَالِمًا حَافِظًا ذَاكِرًا فَطِنًا فَهِمًا فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ وَلِمَ وَحَيْثُ وَعَرَفَ مَنْ نَصَحَهُ وَمَنْ غَشَّهُ فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ عَرَفَ مَجْرَاهُ وَمَوْصُولَهُ وَمَفْصُولَهُ وَأَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ للهِ وَالْإِقْرَارَ بِالطَّاعَةِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ مُسْتَدْرِكًا لِمَا فَاتَ وَوَارِدًا عَلَى مَا هُوَ آتٍ يَعْرِفُ مَا هُوَ فِيهِ وَلِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ هَاهُنَا وَمِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ وَإِلَى مَا هُوَ صَائِرٌ وَذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعَقْلِ»[٢].

---

[١] الكلينيّ، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٢٩.

[٢] م.ن، ص٢٥.

فالعقل عند العارف حقيقة واحدة مشكّكة ولها مراتب، المرتبة العالية منها تُسمّى بالقوّة القدسيّة، والمرتبة المتوّسطة منها تُسمّى القوّة المفكّرة المدركة للكلّيّات، وهي التي يصطلح عليها في العرف بالعقل، وهو العقل بحسب مفهوم طائفة الحكماء والفلاسفة، والمرتبة الدنيا هي القوّة المفكّرة المدركة للجزئيّات وتسمّى بالمفكّرة. والعارف إذا منع العقل من المعرفة الكشفيّة الشهوديّة بحقائق الأشياء، فمراده من العقل هنا العقل الفكريّ المدرك للكلّيّات والمقيّد بالحدود والرسوم لا العقل القدسيّ. وهو لا يسلّم بأنّ العقل لا يدرك المعارف والحقائق التي هي فوق طور العقل بشكل مطلق، بل للعقل من وجهة نظره مرتبة أسمى وأكمل من مرتبة إدراك المفاهيم الكلّيّة والذهنيّة التي تأخذ مبادئها بتوسّط الأقيسة المنطقيّة، ومن خلال هذه المرتبة الأرفع يدرك العارف الحقائق المخفيّة للوجود، كما يصرّح ابن تركة الأصفهاني في تمهيد القواعد: «إنّا لا نسلّم أنّ العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطُّور الأعلى، الذي هو فوق العقل أصلًا، نعم إنَّ من الأشياء الخفيَّة ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنَّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوَّة أخرى هي أشرف منه - أي القوّة القدسيّة - واستبانة نور أضواء هو أتمّ منه، مقتبسًا من مشكاة الزجاجة الإنسانيَّة التي فيها المصباح؛ لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته. كما في المدركات الجزئيّة، فإنّه في استحصالها يحتاج إلى قوّة أخرى، لكنّها أنزل وأخسّ منه، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على السواء»[١].

بمعنى آخر، إنّ العقل الذي يعتمد عليه الفيلسوف في اكتساب المعرفة الحقيقيّة هو غير العقل الذي يعتمد عليه العارف؛ لأنّ العقل الذي يعتمد عليه أهل الرسوم كما يسمّيهم العارف لاعتمادهم على الرسوم والحدود في تحصيل معارفهم ومدركاتهم، عبارة عن القوة المفكّرة المدركة للكلّيّات، والتي تأخذ العلوم من مبادئها التصوّريّة والتصديقيّة بتوسّط الحدود والرسوم، وتأليف القضايا

[١] الأصفهاني، صائن الدين، م.س، ص٣٨٤.

وتشكيل الأقيسة. أمّا العقل الذي يعتمد عليه العارف فهو العقل الذي يأخذ معارفه وعلومه العالية من العقل المطلق أو ما يسمّيه بالقوّة القدسيّة، كما أنّه يأخذ علومه الدانية من القوى الحسّيّة والخياليّة والفكريّة. ويصطلح عليه العارف أيضًا باللبّ وهو «العقل المنوّر بنور القدس، الصافي عن قشور الأوهام والتخيّلات. ولبّ اللبّ هو مادّة النور الإلهيّ القدسيّ، الذي يتأيّد به العقل، فيصفو عن القشور المذكورة ويدرك العلوم المتعالية عن إدراك القلب المتعلّق بالكون، المصون عن الفهم، والمحجوب بالعلم الرسميّ»[١].

فالعقل عند العارف يمكن أن يدرك الحقائق الإلهيّة والمكاشفات الربانيّة ولكن لا بذاته، بل بالاستعانة بقوّة أشرف منه، واستبانة نور هو أضوأ وأتمّ منه، مقتبسًا من مشكاة الزجاجة الإنسانيّة التي فيها المصباح، فيدرك الحقائق بواسطتها، وبعد اتّصال العقل بالنور القدسيّ المطلق تتنزّل عليه المعارف والحقائق، فيدركها كما يدرك سائر المدركات الجزئيّة التي هي دونه، فهو يدرك ما دونه وما فوقه بالواسطة، ولكنّ دور العقل في كلا حالتَيْ الإدراك هو القبول فقط، وهذه مسألة بالغة الأهميّة في المعرفة العرفانيّة.

فتحصّل أنّ العقل عند العارف عقلان: الأوّل العقل الفكريّ المقيّد الذي يأخذ العلوم والمعارف عن طريق الأقيسة المنطقيّة والمعاني الكلّيّة، والأدلّة والبراهين. والثاني العقل المؤيّد بالأنوار القدسيّة والجبروتيّة، والتي من خلالها يدرك حقائق الأمور ويكشف عن دقائقها وأسرارها العرفانيّة. وقول العارف إنّ طور المكاشفات والكمالات الحقيقيّة هو فوق قدرات وطاقات العقل الفكريّ المتعارف عند الناس، لا يعني أنّ العقل ليس له دور في إدراك هذه المكاشفات والكمالات. بل العقل لديه قابليّة إدراك هذه الكمالات وقبولها من خلال اتّصاله بالعقل القدسيّ بعد وصوله إلى حدّ الكمال والاستعداد لتلقّي الفيوضات منه.

[١] الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، م.س، ص٣٥٣.

وهو العقل المطلق المنوّر بنور عالم القدس، الذي تنكشف له الحقائق والكمالات الوجوديّة فيشاهدها شهودًا عينيًّا. حتى إذا نال نصيبًا من المعرفة والعلم وكان اتّصال العقل الفكريّ والمتعارف فعّالًا بالعقل القدسيّ، يدرك عندها هذا العقل المقيّد ما شاهده العقل القدسيّ، ولكن ليس له من حدّ الإدراك سوى خاصيّتين: الأولى القبول والإذعان للحقائق المتنزّلة عليه من قبل العقل المطلق، والثانية التعبير والإخبار عمّا أدركه بلسان الفكر والبرهان والاستدلال.

فوصول العقل الفكريّ أو المقيّد إلى مرتبة العقل المطلق أو القدسيّ أمر متاح، وذلك إذا كان هناك جامع أم مناسبة بين العقلين، ولا تحصل مثل هذه المناسبة الجامعة بينهما إلّا أن يترقّى العقل الفكريّ والمقيّد بقيود الحدود والرسوم في مراتب الأكمليّة، حتّى يتمكّن من لقاء العقل الكلّيّ، فتتجلّى فيه حقائق الأشياء على نحو ما هي عليه في العقل المطلق الكلّي. وهذه المعرفة مختصّة بالكاملين من أهل الولاية والعرفاء.

٣- جدليّة العلاقة بين العقل والقلب

على ضوء ما ذكرناه في المبحث السابق، والنتائج التي توصّلنا إليها من أنّ للعقل دورًا أساسيًّا ومفصليًّا في بناء المعرفة العرفانيّة، بل وله حظّ ونصيب من درجات الكشف والشهود بعد ترقّيه وتكامله وانتقاله إلى مرتبة العقل القدسيّ. ولكن يبقى السؤال أنّه كيف نوفّق بين العقل والقلب، وبالتحديد العقل القدسيّ؟ وما هي حقيقة العلاقة الحاكمة بينهما؟

عندما نستقرئ مواقف العرفاء المختلفة والمتنوّعة حول علاقة العقل بالقلب، نجد أنّهم ليسوا على رأي واحد وموقف واحد. فمنهم من تطرّف في مواقفه وذهب إلى إنكار ونفي أيّ دور أو صلة للعرفان بالعقل، وهم في الغالب أتباع المنهج الأخلاقيّ الصوفّي، والسلوكيّ العمليّ المحض المبتني على الرياضات

الروحيّة والمجاهدات النفسيّة من غير الحاجة إلى العقل بحسب وجهة نظرهم، لزعمهم أنّ الإنسان يمكن أن يصل إلى أعلى درجات الكشف والشهود والتجرّد من دون الاعتماد على العقل لمحدوديّته، ولكونه يشكّل عائقًا أمام التجرّد الروحيّ التامّ. ومنهجهم في فهم النصّ الدينيّ هو منهج التأويل، ففي تعاملهم مع النصوص الدينيّة يعتبرون أنّ باطن الشريعة والدين هو المقصد الحقيقيّ والنهائيّ، فلا يعيرون اهتمامًا بالظاهر، ويصنّفون العقل ويضعونه في حدود الظاهر. في المقابل، هناك مدرسة عرفانيّة ورؤية علميّة مغايرة تعترف بدور كبير وأساسيّ للعقل، وتعتبر العقل شرطًا لصحّة الوصول إلى المعرفة الكشفيّة الحقيقيّة؛ لأنّ الكشف مراتب ودرجات، فمنه الصحيح ومنه الفاسد، ومنه الإلهيّ الملائكيّ، ومنه النفسيّ الشيطانيّ.

وبالتالي، فإنّ القلب عند أصحاب هذه الرؤية له دور في مجاله وحدوده، وللعقل دورٌ آخر أيضًا في حدوده ومجاله، دون أن يعني ذلك أنّ العقل يعطي المعرفة التامّة والكاملة، بل هو يعطي معرفة بحدود المساحة أو القابليّة الوجوديّة المتاحة له بحسب خلقته وأصل تكوينه. وهذه الفئة من العرفاء «لا تريد أن تقول إنّ ما سوى الكشف لا ينتج معرفة -بالمعنى العامّ-، سوى أنّ كلّ أداة من الأدوات المعرفيّة إنّما تنتج معرفة في مجالها وفي حدودها، لكنّ القضية الأساسيّة التي تشدّد عليها المدرسة العرفانيّة أنّ الوصول إلى حقيقة الوجود، والوصول إلى التوحيد الحقيقيّ، وإلى الله تعالى لا يتسنّى إلّا من خلال الكشف والبصيرة»[١].

فأصحاب هذه الرؤية المعرفيّة عندما يتحدّثون عن منهجهم التوافقيّ بين العقل والقلب، يعتبرون أنّ التفكّر العميق، والتأمّل الدائم، شرط أساسيّ للوصول إلى مقام العقل القدسيّ، بموازاة الزهد والرياضة الروحيّة والمعنويّة. من هنا، وفق هذا المنهج، تصبح لدى العقل القدسيّ علاقة وارتباط بالقلب. وهنا تحديدًا، ينفتح مبحث العلاقة بين العقل والقلب على مصراعيْه، ويصبح

[١] شقير، محمد، فلسفة العرفان، ص٦٦.

ضروريًّا وأساسيًّا، وكذلك هو الحال بالنسبة إلى مبحث حقيقة العقل، ومنزلته ودوره عند أتباع هذه المدرسة العرفانيّة التي تعرف بالتصوّف العقليّ أو ما يسمّى أيضًا بالعرفان النظريّ، وارتباط هذا العقل الوجوديّ بالقوى الإدراكيّة الأخرى وتحديدًا القلب.

في البداية، وكمنطلق أساسيّ لفهم حقيقة العلاقة بين العقل والقلب، لا بدّ أوّلًا من فهم حقيقة النفس الإنسانيّة، على اعتبار أنّ العقل والقلب كلاهما من مراتب وقوى هذه النفس بلحاظ ارتباطها واتّصالها بعالم المادّة والطبيعة، أو الحقيقة الإنسانيّة بلحاظ أصل نشأتها الوجوديّة. والحديث عن النفس أو الحقيقة الإنسانيّة هو حديث عن عالم التجرّد بعيدًا عن خواص المادّة، وحدودها، وتبيان أجزائها وتعارضها فيما بينها، ففي عالم التجّرد لا مكان لهذه الفواصل الزمانيّة والمكانيّة.

النفس عند العارف حقيقة واحدة، وفي وحدتها تكمن كلّ القوى. بمعنى أنّها وجود واحد ذو مراتب ودرجات. وهذه المراتب والدرجات ليست متباينة لبعضها تباينًا كليًّا، ولا منفكّة عن بعضها انفكاكًا تركيبيًّا، بل علاقة هذه المراتب فيما بينها علاقة المحيط بالمحاط، فكلّ مرتبة عالية محيطة بالمرتبة الدانية ومشتملة على ما فيها وأزيد. وقد تحدّث العديد من العرفاء حول حقيقة النفس وارتباطها بقواها، خصوصًا ما أفاض به الحكيم الإلهيّ صدر الدين الشيرازي في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة»[١]، حيث يقول في الجزء الثامن من كتابه: «وأمّا الذي استقرّ عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كلّ القوى وهي مجمعها الوحدانيّ ومبدؤها وغايتها، وهكذا الحال في كلّ قوى عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها»[٢].

---

[١] راجع: الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٦- ٨- ٩.

[٢] م.ن، ج٨، ص٥١.

وانطلاقًا من هذا الفهم العرفانيّ لحقيقة النفس الإنسانيّة، ندخل لنفهم حقيقة العلاقة الوجوديّة والرابطة التكوينيّة القائمة بين العقل والقلب، لنقول إنّ العلاقة بينهما هي مثل علاقة ورابطة أيّ قوّة من قوى النفس أو مرتبة من مراتبها مع قوّة ومرتبة أخرى؛ وهي علاقة الإحاطة والسعة، لا علاقة البينونة والعزلة.

بمعنى أنّ الأوسع وجودًا يكون دائمًا محيطًا بالأضيق وجودًا والأقلّ سعة، وأنّ التركيب بينهما ليس تركيبًا انضماميًّا بمعنى انضمام جزء إلى جزء آخر، بل إنّ التركيب بينهما تركيبٌ اتّحاديٌّ، حيث تختفي الأجزاء بذاتيّتها، وتجتمع في ذاتيّة جديدة، فلا هو العقل وحده، وبشكل مباين ومستقلّ بالكامل عن القلب، ولا هو القلب وحده وبشكل عزلّي ومستقلّ بالكامل أيضًا عن العقل. ولا هو جمع يحافظ كلّ جزء فيه على شكله وحيثيّته القديمة، بل هو تركيب يشبه التركيب القائم بين المادة والصورة، وبين الجنس والفصل في الذهن، «فالتركيب بين المادّة وصورتها تركيب اتّحادي كالتركيب بين الجنس والفصل»[١]. فالعقل عقل من حيثيّة، والعقل قلب من حيثيّة أخرى، والعكس صحيح أيضًا. ومن هنا، نفهم لماذا عرّف بعض اللّغويين العقل بأنّه القلب، كما قال ابن منظور في بعض تعاريفه للعقل:» والعَقْلُ: القَلْبُ، والقَلْبُ العَقْلُ»[٢].

والرجوع إلى الآيات القرآنيّة الشريفة يكشف عن وقوع كلمة القلب مرادفة لكلمة العقل غالبًا، فالقرآن لا يعتبر مفهوم العقل محدودًا بالبعد الفكريّ والاستدلاليّ، كما لا يحصر وظيفة القلب بالمشاعر والأحاسيس والانفعالات النفسيّة، بل عندما ننظر إلى موارد استعمال كلمة القلب في الآيات القرآنيّة، نلاحظ أنّه قد استعملت في نطاق أوسع من المفهوم المتعارف عليه لهذه الكلمة. فقد نسب الإدراك إلى القلب كما في قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنا عَلى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ**

---

[١] راجع: الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج٩، ص٢٢٢

[٢] ابن منظور، محمد، م.س، ج١١، ص٤٥٨.

يَفْقَهُوه﴾(الإسراء، ٤٦)، كما نسب إليه أيضًا المشاعر والأحاسيس والانفعالات الباطنيّة كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَليظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِك**﴾(آل عمران، ١٥٩). كما نسب إلى القلب الإرادة والفعل أيضًا كما في قوله تعالى: ﴿**وَلكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُم**﴾(البقرة، ٢٢٥). وهذا التوسّع في استعمال مفردة القلب يشير إلى أنّه لا يمكن حصر وحدّ هذا المفهوم في أحد هذه الموارد. كما أنّ القرآن قد توسّع في استعمال كلمة الفؤاد أيضًا، فتارة تأتي كلمة الفؤاد بمعنى الإدراك الشهوديّ، كما في قوله تعالى: ﴿**ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى**﴾(النجم، ١١)، وأخرى بمعنى مركز العواطف والميول، كما في قوله تعالى: ﴿**فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوي إِلَيْهِم**﴾(إبراهيم، ٣٧)، وثالثًا بمعنى العقل كما في قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَليلًا ما تَشْكُرُونَ**﴾(النحل، ٧٨).

وعليه، يمكن أن نستنتج من موارد استعمال كلمة القلب في القرآن الكريم أنّها ليست محصورة بالبعد العاطفيّ والإحساسيّ، ولا حتّى الشهوديّ والإشراقيّ، أو الإرادة على القيام بالفعل والعمل، بل توسّع القرآن في استعمال مفردة القلب ليطال أيضًا البعد الفكريّ، ليصبح القلب هنا بمعنى العقل، أو ما اصطلح عليه في بعض الروايات الشريفة بـ«القلب العقول». وبذلك يصبح القلب محلًّا للشهود والكشف، والمشاعر والأحاسيس، والإرادة والفعل، بالإضافة إلى التعقّل. وعلى هذا الأساس، يغدو مفهوم القلب موازيًا للمفهوم الجامع للنفس التي في وحدتها كلّ القوى؛ لأنّ هذه الموارد والاستعمالات هي أيضًا من المظاهر الأساسيّة للنفس الإنسانيّة. فكما أنّ النفس مفهوم جامع لكلّ قواه، كذلك مفهوم القلب اسم جامع يقتضي المراتب التي هي أدنى منه؛ من عقل ومثال وحسّ مشترك.

وبالعودة إلى الروايات الشريفة، نلاحظ أنّ الاتّحاد بين العقل والقلب قد تمّت الإشارة إليه في بعض الروايات، كما في هذه الرواية المنقولة عن الإمام عليّ﵇ التي يبيّن فيها حكم الاتّحاد بين القلب والعقل، ويصطلح على هذا الحكم بـ«القلب

العقول» كما يقول عليه السلام: «وَاللهِ مَا نَزَلَتْ آيَةٌ إِلَّا وَقَدْ عَلِمْتُ فِيمَ أُنْزِلَتْ وَأَيْنَ أُنْزِلَتْ إِنَّ رَبِّي وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَلِسَانًا سؤولًا»[١]. إنّ مصطلح القلب العقول ربما لا سابقة له، وقد اعتبر عليه السلام القلب العقول موهبة من المواهب الإلهيّة. «وهذا الاصطلاح يزيح في الواقع الفاصل بين القلب والعقل، فيقوم القلب بذات العمل الذي ينبغي للعقل أن يقوم به. ولا شكّ في أنّه حينما يقوم القلب بعلم العقل، فلا بدّ للعقل أن يتحدّث بلغة القلب أيضًا، وفي ظلّ هذا التناسق بين القلب والعقل يتحقّق التصوّف عن طريق التأمّل»[٢]. فإذا تنوّر العقل بنور القدس واتّحد العقل بالقلب، وحصلت البصيرة في القلب، وصار العقل يرى بواسطة القلب، عندها تتفجّر المعرفة اللّدنيّة من الله، وتفاض المعارف والحقائق الإلهيّة على قلب السالك، فيشاهدها عيانًا بواسطة قلبه وعقله معًا لجهة الاتّحاد والوحدة الحاصلة بينهما، ولكن كلٌّ بحسب سعته ومرتبته الوجوديّة؛ لأنّ المعرفة العقليّة مهما ترقّت في مراتب الكشف، فإنّها تبقى محدودة إذا ما قيست بحدود المعرفة القلبيّة وسعتها والمقام الأسمى الذي يمكن أن تصل إليه.

ولأنّ دور العقل يبقى في الأساس إعداد القلب وتهيئته لقبول المعارف الإلهيّة من الحضرة العلميّة؛ لذا يعتبر العقل مقدّمة وشرطًا أساسيًّا في هذه الرؤية العرفانيّة الخاصّة من أجل الوصول إلى مقام العلم بالأسماء والصفات الإلهيّة والتحقّق الوجوديّ بها ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ (البقرة، ٣١)، والذي يعني في عالم السير والسلوك العرفانيّ الوصول إلى مقام «الواحديّة».

---

[١] المجلسّي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤٠، ص١٧٨.

[٢] الديناني، غلام حسين، العقل والعشق الإلهي، ج١، ص١١٩.

ثالثًا: خصائص المنهج العرفانيّ

تتّخذ المعرفة العرفانيّة في منهجها أشكالًا وصورًا مختلفة؛ ممّا جعل العارف يسمّيها بأسماء عديدة كالتجلّي، والشهود، والإلهام، وغيرها من المصطلحات، ولكنّ الجامع المشترك بين جميع هذه الأسماء هو مصطلح «الكشف». فالمنهج المعرفيّ عند العارف هو منهج كشفيّ، وللكشف أقسام وأنواع وأحوال مختلفة وعديدة. وهدف العارف من المعرفة -كما بيّنّا سابقًا- هو معرفة الله تعالى، ومعرفة ذاته وصفاته وأفعاله، وهو يشترك بهذا الهدف مع المتكلّم والفيلسوف، إلّا أنّه يختلف عنهما في المنهج المعرفيّ الذي يتبعه من أجل الوصول إلى هذا الهدف.

يبني الفيلسوف معارفه ومطالبه الإلهيّة على البراهين العقليّة والمقدّمات المنطقيّة من أجل الوصول إلى الهدف، وعلى التفكير العقليّ من أجل اكتشاف المجهولات. والذي يدفعه إلى التعقّل والتفكير هو أنّه لم يفكّر في المسألة بعد، ووصف العالم بأنّه يصبح متحقّقًا عندما يدفعه الواقع إلى التفكّر والتفكير الدائم في المسائل. والمتكلّم يبني معارفه ومقاصده أيضًا على الأدلّة العقلية والشواهد النقليّة معًا من أجل تحصيل العقائد الصحيحة والقواعد اليقينيّة التي تقوده نحو معرفة الله تعالى بشكل أفضل.

أمّا العارف، فإنّه يتّبع منهجًا مغايرًا ومختلفًا عن المتكلّم والفيلسوف، فهو يبني معارفه ومطالبه على الكشف، ويتوسّل به من أجل تحقيق مقصوده والوصول إلى مطلوبه الأسمى في هذا العالم كما يقول صدر المتألّهين الشيرازيّ: «فأرفع علوم المكاشفة وأشرفها هي معرفة الله سبحانه، وهي الغاية التي تطلب لذاتها... وهي المعرفة الحرّة التي لا تعلّق لها بغيرها، وما عداها من المعارف والعلوم فهي عبيد وخدم بالإضافة إليها، فإنّها تُراد لأجلها، ولا تُراد هي لأجل شيء آخر، فلا غاية لها لأنّها غير آليّة، وباقي العلوم إنّما تراد لأجلها»[١].

[١] الشيرازي، محمد بن إبراهيم، كسر أصنام الجاهليّة في الردّ على الصوفيّة، ص٩٠.

في نظر العارف، معرفة الله تعالى، ومعرفة تجلّياته بجميع مراتبها، لا يؤسّس لها الإنسان من خلال أدوات ومصادر المعرفة التي زوّد بها، بل يؤسّس للكشف عنها؛ لأنّ المعرفة من وجهة نظره مخزونة في قلب الإنسان، وهو مفطور بأصل خلقته على المعرفة التوحيديّة بالله تعالى: ﴿**فِطْرَتَ الله التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لِخَلْقِ الله ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾(الروم، ٣٠)، وما على الإنسان إلّا أن يكشف اللّثام عن هذه المعرفة المستودعة في أعماق الروح والقلب من خلال إزاحة الحجب والأستار التي تحول بين الإنسان وبين منابع هذه المعرفة؛ لذا يعتقد العارف أنّ الإنسان مُطالب بالكشف عن هذه المعرفة لا التأسيس لها، وشتّان بين منهج التأسيس المعرفيّ لمعرفة الله تعالى، وبين منهج التأسيس الكشفيّ عن تلك المعرفة الحقّة بالله الموجودة أصلًا.

ولهذا التأسيس الكشفيّ قواعده وأصوله وضوابطه الشرعيّة النظريّة والعمليّة؛ حيث يبيّن العارف الشقّ النظريّ منها في العرفان النظريّ، والشقّ العمليّ منها في العرفان العمليّ، وما على السالك إلى الله إلّا أن يسلك إليه من خلال مراعاة هذه الضوابط والأصول بقدم التوحيد الخالص من كلّ شركٍ وأنا، حتى تكشف له هذه المعرفة السابقة التي غفل عنها ونسيها: ﴿**قالَ كَذلِكَ أَتَتْكَ آياتُنا فَنَسيتَها وَكَذلِكَ الْيَوْمَ تُنْسى**﴾(طه، ١٢٦). وآية الميثاق خير دليل وشاهد عند العارف على هذه المعرفة القبليّة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَني آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلين**﴾(الأعراف، ١٧٢).

وعليه، فما تقدّم من معاني المعرفة، من كون المعرفة هي إدراك الشيء ثانيًا بعد توسّط نسيانه، هو تعبير دقيق عن فهم العارف ورؤيته لحقيقة المعرفة. فمن وجهة نظر العارف، العلوم كلّها موجودة في جوهر النفس الكلّيّ والأزليّ، «والنفس فيها جميع الصور عن غير تعلّم وتفكّر، ومصداق ذلك قول الله عزّ

وجلّ لنبيّه: ﴿**وَعَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكانَ فَضْلُ الله عَلَيْكَ عَظِيمًا**﴾(النساء، ١١٣)»[١].

ولأنّ المعرفة عند العارف هي في الأصل فطريّة ومودعة ومخزونة في أعماق الخلقة الإنسانيّة؛ لذا لا يمكن أن تنال هذه المعرفة بيد التأسيس البشريّ، مهما علت مرتبة الإنسان الوجوديّة؛ لذا كانت المعرفة عند العارف معرفة كشفيّة وليست تأسيسيّة. فالعارف الذي يحظى بنور الكشف يتمكّن من إدراك الحقائق المجرّدة والبسيطة على نحو ما هي موجودة في العلم الأزليّ، وبالكيفيّة التي طبعت بها في النفس.

العارف لا يستمدّ يقينه العرفانيّ من شيء خارج عن قلبه الذي تنوّر بنور العلم الإلهيّ، ولا يكون مثل هذا اليقين أمرًا حادثًا في القلب، بل هذا النوع من المعارف اليقينيّة هو سابق وقديم في النفس منذ الأزل كما يقول القونوي: «إنّ الفرق بين المحقّق المشار إليه وغيره هو خروج ما في قوّته إلى الفعل، وعلمه بالأشياء علمًا محقّقًا وإطلاعه على إثباتها، بخلاف من عداه، وإلّا فأسرار الحقّ مبثوثة، وحكمها سارٍ وظاهر في الموجودات، ولكن بالمعرفة والاطّلاع والإحاطة والحضور يقع التفاوت بين الناس»[٢].

وجميع ما يمكن عرضه في مباحث وطرق معرفة الله لا يخرج عن دائرة الكشف، وهذا الكشف لم يؤسّس له الإنسان، وإنّما زُوّد بمنابع قرآنيّة وروائيّة ومرتكزات فطريّة أعطته على ما هي عليه دون أيّ شائبة أو نقص، فإذا كملت وراثتهم وهدايتهم، زوّدهم الله بنور كشف الحجب وفضّ الأستار، فعلموا الأشياء علمًا محقّقًا، وشاهدوها كما هي في ذاتها. وسلوكهم لهذا الطريق إنّما هو بهدف الفوز بالوسيلة الإلهيّة المثلى لمعرفة الحقائق الكونيّة، وهذه الوسيلة ليست سوى نور الكشف الذي يظهر الأشياء كما هي.

---

[١] الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٤٩.

[٢] القونوي، صدر الدين، إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، ص٥٩.

رابعًا: تطبيقات المنهج العرفانيّ

١- الرؤية الوجوديّة والدينيّة العامّة:

العارف ينظر إلى الدين بمنظار خاصّ، حيث يعتقد بأنّ للدين ظاهرًا وباطنًا، وهو ما انعكس حكمًا على الشريعة وتطبيقاتها. فالعارف عندما يرى الدين يراه على النحو الأتمّ والأكمل والأعمّ من الظاهر المقيد بعالم المادّة والنشأة الدنيويّة، بل الدين عنده حقيقة متّصلة بالأفق الأعلى المسمّى بالملكوت وعالم الباطن. فللعالم وللقرآن عند العارف ملكوت وباطن، وكذلك كلّ شيء من الموجودات ملكوت وحقيقة، والدين بما يعنيه من رسالة السماء وأحكام التشريع وقوانين الوحي إلى البشر لها باطن أيضًا كما أنّ لها ظاهرًا. قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (الحجر، ٢١) ، وفي آية أخرى قال: ﴿**فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (يس، ٨٣). وعالم الملكوت وباطن الموجودات قابل للرؤية والمشاهدة في هذا العالم المادّيّ للإنسان إلّا أنّه لا يشاهدها إلّا أولياء الله المقرّبون، كما يقول تعالى في محكم تنزيله: ﴿**وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (الأنعام، ٧٥)، إنّ إبراهيم عليه السلام رأى ملكوت العالم، أي كشف له الملكوت وشاهده، وهو كان حيًّا في هذه الدنيا الدنيّة المادّيذة، ومن هنا تتبيّن حقيقة تجسّم الأعمال يوم القيامة وما جاء في القرآن من باطن الأعمال، وباطن الفواحش، وباطن الإثم وغيرها من الشواهد والدلالات[١]. وهذه الرؤية سوف تنعكس بطبيعة الحال على رؤية العارف للشريعة والإنسان، فللشريعة بحسب المنهج العرفانيّ ظاهر وباطن، وللإنسان أيضًا كما لكل الموجودات ظاهر وباطن، فما من شيء كما يقول الفيض الكاشاني «في عالم الحسّ والشهادة، إلّا وهو مثال وصورة لأمر روحانيّ في عالم الملكوت،

---

[١] الآملي، حيدر، أسرار الشريعة، ص٢٢.

هو روحه المجرّد وحقيقته الصرفة. وعقول الخلائق في الحقيقة أمثلة للعقول العالية، فليس للأنبياء عليهم السلام أن يتكلّموا إلّا بضرب الأمثال، لأنّهم أمروا أن يكلّموا الناس على قدر عقولهم، وقدر عقولهم إنّهم في النوم بالنسبة إلى النشأة، والنائم لا يُكشف له شيء في الأغلب إلّا بمثل، ولهذا من يُعلّم الحكمة غيرَ أهلها يُرى في الناس أنّه يعلّق الدرّ في أعناق الخنازير، وعلى هذا القياس، وذلك لعلاقة خفيّة بين النشآت. «فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، وعلموا حقائق ما سمعوه بالمثال وأرواح ذلك، وعقلوا أنّ تلك الأمثلة كانت قشورا، قال الله سبحانه ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ**﴾ (الرعد، ١٧)، فمثّل العلم بالماء، والقلب بالأوعية الينابيع، والضلال بالزبد على ما فسّره المفسّرون، ثمّ نبّه في آخرها فقال: ﴿**كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ**﴾».[1]

٢- التطبيقات في مجال العقائد والكلام

أ- التوحيد:

ينقسم التوحيد عند العارف إلى قسمين؛ الأوّل التوحيد الظاهريّ العامّ المسمّى عنده بالتوحيد الألوهيّ الذي دعا الأنبياء خلق الله إليه، وهو إثبات أنّ لهذا العالم إلهًا واحدًا، ونفي أيّ تعدّد أو تكثّر أو تنوّع في الآلهة، ولزوم عبادة إله واحد مطلق وهو قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللهُ**﴾ (محمد، ١٩)، وقوله: ﴿**قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ**﴾ (الأنبياء، ١٠٨). القسم الثاني هو التوحيد الوجوديّ والمسمّى عندهم بتوحيد الأولياء، وهو «التوحيد الوجوديّ الباطن الخاصّ، وهو دعوة إلى مشاهدة وجود مطلق من مشاهدة وجودات مقيّدة إلى إثبات وجود واحد حقّ، واجب بالذات، ونفي وجودات كثيرة ممكنة بالذات معدومة في نفس الأمر لقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ**

---

[١] الآملي، حيدر، أسرار الشريعة، ص٢٢-٢٥.

تُرْجَعُونَ﴾ (القصص، ٨٨)، ولقوله: **﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾** (الرحمن، ٢٦)، ولقول العارفين بأجمعهم فيه: «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكلّ هو وبه وإليه»[١]، وكلّ ما سوى الله في الرؤية التوحيديّة الوجوديّة هو مظهر وآية وتجلٍّ للحقّ، ووجه من وجوه الحقّ **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾** (البقرة، ١١٥)، وليس للممكنات وجود مستقلّ عن الحقّ على نحو الذات، فأينما يولّي الإنسان وجهه ثمّ حضور للحقّ بأسمائه وصفاته وأفعاله؛ لأنّه قيّوم ومحيط بكلّ شيء في هذا الوجود، لا يعزب عنه مثقال ذرّة من التحقّق والثبوت والشيئيّة، والمحيط لا يكون مخصوصًا بمحيط دون محاط، ولا بموضوع دون موضوع، والله بكلّ شيء محيط.

ب- الولاية

بالإضافة إلى المعنى الكلاميّ الذي ذكره المتكلّمون في معنى الإمامة، والتي هي واجبة عندهم عقلًا وشرعًا، كما أنّ النبوّة واجبة في الفطرة والعقل والشرع، والتي تعني الوصي المعصوم المفروض الطاعة بعد رسول الله بدليل اللطف الإلهيّ الذي هو واجب عليه تعالى، لأنّ المولى أمر الناس كلّ الناس في كلّ زمان ومكان بطاعته في كلّ شؤونهم وتفاصيل حياتهم الشخصيّة والاجتماعيّة والحكوماتيّة، وطاعته بهذا المستوى لا تتحقّق إلّا مع خليفة، له ما للرسول الأكرم ﷺ من العصمة والمعرفة بالدين والتشريع ما ظهر منه وما بطن؛ لكونه الأعلم بحقائق الدين وأحكامه بعد النبيّ ﷺ، ولأنّه الدين الخاتم والتامّ والكامل، فينبغي أن يُعبد بما يتناسب مع جوهر الدين وحقيقته، وكما يريد الإله ويشاء، لا كما يريد الإنسان ويشاء؛ ولذلك قال الله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾** (النساء، ٥٩)، فقرَنَ طاعته بطاعة النبيّ وطاعة أولي الأمر ،وهذا يكشف عقلًا عن وحدة المنزلة والدور والهدف، وإلّا كان الأمر

---

[١] الآملي، حيدر، أسرار الشريعة، ص٢١٨-٢١٩.

لغْوا وعبثيًّا. فإذا كان طاعته وطاعة رسوله واجبة، فوجب أن تكون طاعة أولي الأمر كذلك. وبالإضافة إلى الاعتقاد الكلاميّ بالإمامة، لدى العارف رؤية أعمق وأكمل للإمامة، وهي نتاج منهجه العرفانيّ الخاصّ به، فالإمامة عنده هي الخلافة من الله المعبّر عنه بالوليّ، والولاية عندهم «هي التصرّف في الخلق بعد فنائهم في الحقّ وبقائهم به، وليست في الحقيقة إلّا باطن النبوّة، التي ظاهرها الإنباء وباطنها التصرّف في النفوس بإجراء أحكام عليها، وحيث إنّ النبوّة مختومة من حيث الإنباء، إذ لا نبيّ بعد محمّد ﷺ، فلم يبقَ إلّا الولاية من حيث التصّرف في النفوس أبد الآباد...وعلامة صحّة الوليّ متابعة النبيّ في الظاهر»[١]. فمقام الولاية عندهم هو مقام خلافة الله في السماء والأرض، خلافة في الأسماء والصفات والأفعال، وليس فقط في الأفعال، وهذه الخلافة لا تتحقّق إلّا بعد فناء الإنسان في الحّق والبقاء فيه، ومن لوازمها الذاتيّة حصول الولاية التكوينيّة للوليّ في عالم الأكوان والنفوس، وتكون نتيجته تحقّق مقام القرب والتمكين، وبالتالي العصمة ووجوب الطاعة الظاهريّة والباطنيّة؛ لكون الوليّ هو الذي يتولّى الصالحين بتولّي الحقّ إيّاه لفنائه وبقائه فيه. وهذه الولاية مخصوصة للنبيّ محمد ﷺ ومن بعده لعليّ بن أبي طالب ومن بعده لأولاده المعصومين إلى أن يختمها الله بالمهديّ عجل الله فرجه. يقول محيي الدين بن عربي في الفتوحات المكّيّة في ولاية الإمام عليّ عليه السلام ومكانته من النبيّ الأكرم ﷺ : «وكان سيّد العالم بأسره، وأوّل من ظهر في الوجود، وكان وجوده من ذلك النور الإلهيّ، ومن البهاء، ومن الحقيقة الكلّيّة، ومن البهاء وجد عينه، وعين العالم تجلّيه، وأقرب الناس إليه عليّ بن أبي طالب وأسرار الأنبياء أجمعين»[٢].

---

[١] الآملي، حيدر، أسرار الشريعة، ص ٣٠٣.

[٢] ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكّيّة، ج١، الباب السادس، في معرفة بدو الروحانّي ومن هو أوّل موجود، ص١١٩.

٣- التطبيقات في الأخلاق والعرفان العمليّ: التصفية طريق الفتوحات والمكاشفات القلبيّة

أ- معنى التصفية ومكانتها:

إنّ اكتمال منظومة المنهج المعرفيّ لعلم العرفان النظريّ متوقّفٌ على أصل مهمّ ومبدأ أساس لتماميّة الرؤية العرفانيّة لناحية حصول المعرفة القلبيّة الشهوديّة، التي هي منهج العارف الأساس - كما بيّنا سابقًا - من أجل بلوغ المعرفة الحقيقيّة بالوجود، وحقيقة المعرفة الوجوديّة، وهذا الأصل هو علاقة العرفان النظريّ بالتصفية والتزكية للنفس. ففي المدرسة العرفانيّة السلوكيّة والنظريّة، يعدّ جهاد النفس وتهذيبها العماد الأساس لكلا المدرستيْن؛ لأنّ المعرفة المتولّدة منهما متوقّفة على طهارة الباطن، وخلوّ القلب من التعلّقات الأهوائيّة والدنيويّة، وزوال الحجب النورانيّة والظلمانيّة التي تحول دون بلوغ السالك الحقيقة. وهو أمر لا يتحقّق إلّا بعد سلوك منهج التصفية، ليصبح هذا الأصل مع كلٍّ من العقل والشرع كما سوف نبيّن لاحقًا بمثابة المنظومة الكاملة المعالم والأدوار، التي يمكن أن تؤسّس للرؤية المعرفيّة العرفانيّة الأصيلة بشكل عميق وسليم.

ومقصود العارف من التصفية؛ تهذيب النفس وتفريغ القلب من التعلّقات المادّيّة الدنيويّة، والنفسيّة الأهوائيّة، حتّى تصبح مؤهّلة للتخلّق بالأخلاق والصفات الإلهيّة، فحبّ الدنيا وحبّ النفس من الأصنام الكبرى التي تحول دون بلوغ العارف مرام القرب الحقيقيّ من الحقّ سبحانه وتعالى؛ «لأنّ النفس مجبولة بمحبّة شهواتها ولذّاتها، فلا ينبغي أن يؤمَنَ من مداخلها، فإنّها من المظاهر الشيطانيّة. فإذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب، يتنوّر باطنه؛ فتظهر له لوامع الغيب، وتنفتح له باب الملكوت»[١]. لذا يتوسّل العارف بتصفية النفس وتهذيب الجوارح من كلّ أنواع وأصناف

---

[١] الشيرازي، محمد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، ص٨٩.

التعلّقات، لكي يصفوَ وجود الإنسان بالكامل إلى الله، حتى يفنى فيه، «فيشاهد المعاني القلبيّة والحقائق السريّة والأنوار الروحيّة. فيتحقّق في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة، وتفيض عليه العلوم اللّدنيّة والأسرار الإلهيّة، وتظهر له أنوار حقيقيّة تارة وتختفي أخرى؛ حتى يتمكّن ويخلُص عن التلوين»[١].

يقول الكاشاني في تعريف التصفية: «تصفية الخلق، تجريده عن رسمه وتنزيهه عن كسبه، بأن يتخلّق بأخلاقه تعالى، فيرى الخلق موهبة له من الله يمحو رسومه ونعوته بأوصافه تعالى ونعوته»[٢]. ويطلق العارف على عمليّة التصفية اسم «الرياضة»، ويعرّفها الكاشانيّ في معرض شرحه لكلام الأنصاريّ في كتابه شرح منازل السائرين بالقول: «رياضة العامّة؛ تهذيب الأخلاق بالعلم وتصفية الأعمال بالإخلاص، وتوفير الحقوق بالمعاملة، يعني أن يهذّب أخلاقه بمطابقتها لعلم الشرع، بحيث لا يتحرّك حركة، ولا ينبس بكلمة، ولا ينبض له عرق، ولا ينبعث فيه داعية، ولا تهجس له خاطرة إلّا كانت مطابقة للشريعة، سائغة فيه. وأن يصفّيَ أعماله عن الرياء، والنفاق، والعجب، وطلب الرياسة، واستحلاء نظر الخلق إليه في الطاعة، بل تكون خالصة لوجه الله. وأن يوفّر حقوق الحقّ بالطاعة، وينصفه بملازمة الذلّ الذي هو صفة العبد، والخروج عن العزّ الذي هو صفة الحقّ. وحقوق الخلق بحسن المعاملة معهم، والإنصاف لهم في القول والفعل، حتّى يلقى الله تعالى وليس لأحد عنده مطالبة»[٣].

ب- موانع تحقّق التصفية:

اتّضح لنا أنّ العارف يعتقد أنّ العلوم بالأصل ومخزونة في الإنسان، وبالتحديد في العقل الأوّل والنفس الكلّيّة، حيث «تقرّر عند أرباب التحقيق أنّ جميع العلوم

[١] الشيرازي، محمد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، ص ٨٩.

[٢] الكاشاني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، ص٤٠٠.

[٣] م.ن، ص٢١٩.

والحقائق ثابتة في العقل الأوّل، والذي هو «أمّ الكتاب» و«القلم الأعلى» على سبيل الإجمال ومسطورة في النفس الكلّيّة التي هي «اللوح المحفوظ» و«الكتاب المبين» على سبيل التفصيل»[١].

وإنّ فتح هذه الخزائن العلميّة بواسطة الكشف والشهود هو الوسيلة لتنزّل هذه المعارف الحقيقيّة وإفاضتها على العقول والقلوب. ولكنّ السؤال الأساس الذي يطرح نفسه في المقام أنّه لماذا لم تتنزّل هذه العلوم من أفقها المبين على قلوب العارفين؟ ولماذا كلّما دخل الإنسان السالك في ميادين المجاهدة النفسيّة هجمت عليه أنواع الفتن من كلّ حدب وصوب، محاولة ثنيه ومنعه من إكمال الطريق نحو هدفه النهائيّ، وبالتالي الحرمان من المعرفة الحقّة الحقيقيّة التي يرنو إليها ويطلبها في أعماق وجوده؟

العارف يُرْجِع السبب في ذلك إلى وجود مجموعة من العوائق والموانع التي تحول دون تنزّل هذه العلوم، وأنّه لولا هذه الموانع لكان الإنسان مطّلعًا على جميع ما في أمّ الكتاب والكتاب المبين بلا مانع، كروح الأنبياء والأولياء (عليهم السلام). فكانت هذه الموانع حائلًا بين العارف واطّلاعه على ما في الكتابين من حقائق وأسرار، كالسحاب الحائل بين شعاع الشمس وبين الأرض. وكما أنّ ارتفاع السحاب يكون موجبًا لإضاءة الأرض بنور الشمس، كذلك تكون إزالة هذه الموانع موجبة لإفاضة العقل الأوّل والنفس الكلّية العلوم بأسرها على الروح والقلب.

وهذه الموانع عند العارف لا يمكن إزالتها بواسطة الفكر والشرع فقط، لعدم وجود السنخيّة والتناسب الوجوديّ بين المانع والمقتضي. فالعلل لا يمكن علاجها إلّا وفق مقتضٍ لديه القدرة التكوينيّة على إيجاد الحلول المناسبة والصحيحة لهذه العلّة. وهذا النوع من العلل والعوائق يحتاج إلى وسيلة أخرى بموازاة العقل

---

[١] الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٥٣٤.

والشرع ومساعدتهما، وسيلة يمكنها على مستوى الذات والتكوين أن تعالج هذا النوع الخاصّ من المشاكل المعرفيّة.

وتسمّى هذه العلل والعوائق بـ«الحجب»، وهي على نحوين: حجب ظلمانيّة وحجب نورانيّة. وإنّ «درجة الوصول إلى الحقّ لا تتيسّر إلّا بقطع الحجب الظلمانيّة ثمّ النورانيّة كما وقع في الحديث: «إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة؛ لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[١]»[٢].

وهذه الحجب والموانع المعنويّة هي التي تحول بين القلب ومشاهداته القلبيّة ومكاشفاته الغيبيّة، على الرغم من أنّه «ليس حقيقة من الحقائق الإلهيّة ولا مرتبة من المراتب الكيانيّة إلاّ وقد اشتملت عليها الحقيقة القلبيّة واللّطيفة الإنسانيّة بالفعل، اشتمال الكلّ على أجزائه، لكنّ بسبب تراكم الغواشي المظلمة الهيولانيّة وتصادم الحجب والموانع الجسمانيّة، قد انطمست آثارها واختفت أنوارها، فمسّت الحاجة إلى انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع، حتى يتمكّن الخروج من مكامن الخفاء والاستجنان، إلى مجاليْ الظهور والعيان، فتظهر بها سائر المعارف والحقائق، ويتميّز بها جميع النسب والرقائق»[٣].

ومنشأ هذه الغواشي والحجب يرجع إلى أمر أساسيّ وجوهريّ هو تعلّق القلب بغير الله، والغفلة عنه بسبب الهوى أو ما يعرف أيضًا بـ«الأنا» و«حبّ الذات»، وما يورّثه هذا الحبّ من الإخلاد إلى الأرض وحبّ الدنيا وزينتها، ﴿**وَلَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَلكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَواه**﴾ (الأعراف، ١٧٦). فالهوى كما يعرّفه الكاشانيّ هو «ميل النفس إلى مقتضيات الطبع، والإعراض عن الجهة العلويّة

---

[١] ورد الحديث بهذا النصّ في بحار الأنوار، ج٥٥، ص٤٥: عن النبيّ ﷺ قال: «إِنَّ للهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ لَوْ كُشِفَتْ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا دُونَه».

[٢] الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، م.س، ص١٠١.

[٣] الأصفهاني، صائن الدين، م.س، ص٤٠٠.

بالتوجه إلى الجهة السفليّة»[١]. والهوى مشتقّ من السقوط ﴿**وَالنَّجْمِ إِذا هَوى**﴾ (النجم، ١)، وحقيقته ميل القلب إلى ما سوى الله والتعلّق به واشتهاؤه. وهوى النفس عبارة عن حبّ النفس والميل إلى اتّباع الأوامر الصادرة عنها، والتي تأخذ الإنسان عادة إلى ما يوافق طبعها وطبيعتها الدنيويّة التي نشأت من رحمها، وهي التراب والطين. وفي الرؤية العرفانيّة التوحيديّة ﴿**ما جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ في جَوْفِه**﴾ (الأحزاب، ٤)، بمعنى أنّ القلب لا يمكنه أن يتعلّق بالله والأنا معًا، أو بالله والدنيا وفي الوقت نفسه يكون طالبًا للقاء الله، ومشاهدة تجلّياته. فهذا القلب إما أن يميل إلى الحقّ تعالى أو إلى ما سواه، ولا يمكن الجمع بينهما بأيّ حال من الأحوال؛ لأنّهما نقيضان لا يجتمعان في قلب العارف. من هنا ورد النهي عن اتباع الهوى لأنّه يضلّ عن سبيل الحق ﴿**وَلا تَتَّبِعِ الْهَوى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبيلِ الله**﴾ (ص، ٢٦)، ولأنّه يحول دون بلوغ الإنسان الكمال الإنسانيّ الحقيقيّ اللّائق به.

وهذه الحجب على اختلاف أنواعها ومراتبها كلّها ناشئة من الأنا وحبّ النفس، ولا خلاص للإنسان منها إلّا بمحاربة الهوى ومجاهدة النفس، «فإنّ الهوى حياة النفس، فإذا رفض الهوى ماتت، وإذا انقطع عنه الميل إلى النفس؛ تنسّم روح الأنس بالله، لأنّ الهوى أصله الحبّ في الروح والأنس في القلب، فإذا قطع دابره بالقمع، لم يبق ميل القلب إلى العالم السفليّ، ورجع إلى الله بالحبّ الذاتيّ الفطريّ، فيأنس به ويفوز بقربه وتجلّيه»[٢]. فبعد وطء الأنانيّة والإنّية في النفس، والإقبال التامّ نحو الحقّ تعالى، والفناء في ذاته المقدّسة، وتحمّل جهد قمع النفس الذي يسمّى عند العرفاء بالموت الأحمر، «يحصل صفاء في القلب لدى السالك يبعث على تجلّي أسمائه وصفاته، وتمزّق الحجب الغليظة التي أسدلت بين العبد من جهة، والأسماء والصفات من جهة أخرى، والفناء في الأسماء والصفات والتعلّق بعزّ قدسه وجلاله، والتدلّي التامّ بذاته. وفي هذه الحال، لا يوجد حاجز بين روح

---

[١] الكاشانّي، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفيّة، م.س، ص٧٢.

[٢] الكاشانّي، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، م.س، ص٢٧٠

السالك المقدّسة والحقّ المتعالي سوى حجاب الأسماء والصفات. ويمكن أن يرفع الستار النوريّ للأسماء والصفات لبعض أرباب السلوك أيضًا، وينال التجلّيات الذاتيّة الغيبيّة، ويرى نفسه متدلّيًا ومتعلّقًا بالذات المقدّسة، ويشهد الإحاطة القيوميّة للحقّ، والفناء الذاتيّ لنفسه، ويرى بالعيان أنّ وجوده ووجود الكائنات كافّة، ظلّ للحقّ المتعالي»[١].

ت- منهج إزالة الحجب والموانع

إنّ طريق الخلاص من حاكميّة قوى الجسد الجزئيّة على القوى الروحانيّة العقليّة والقلبيّة منحصر في وجهين:

الأوّل: طريق الفكر والنظر وتقوية سلطان العقل؛ لكي يتسلّط العقل على الجسد وقواه، فلا يتمكّن الجسد من تجاوز حدوده الطبيعيّة، ويصبح بالتالي مقهورًا لحكم العقل وأمره. وعندها تظهر أحكام العقل وآثاره في هذه النشأة الدنيا بصورة المعارف والعلوم.

الثاني: طريق المجاهدة والرياضة الروحيّة والتصفية القلبيّة؛ من خلال تهذيب القوى الجسمانيّة والخياليّة، وحتّى العقليّة من تعدّي حدودها، ومنعها من الحركات المشوّشة والمضطربة التي تؤذي القلب وتحول دون فتح أبواب المعرفة الكشفيّة والشهوديّة.

فطريق الفكر والعقل عند العارف متلازم مع تزكية النفس ومجاهدتها، ولا يمكن الفصل بينهما على الإطلاق. وأمّا من «اعتقد أنّه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر، فقد ركب الهوى والهوس حسب هذه العقيدة الفاسدة، وغلبت على نفسه الشهوة والغضب، واستولت عليها الرذائل الطبيعيّة المهلكة،

[١] الخمينيّ، روح الله، الأربعون حديثًا، ص٤٨٥.

وحرّمت عليها - على النفس - الفضائل الملكيّة المحيية»[١]، كما يقول أبو حامد الأصفهانيّ.

فالمجاهدة والرياضة وتهذيب النفس شروط أساسيّة وضروريّة من أجل حصول المناسبة بين النفس من جهة وحضرة القدس والعلم الإلهيّ من جهة أخرى، والتي هي أصل كلّ فيض في هذا الوجود، ومعدن كلّ التجلّيات الأسمائيّة الواصلة إلى كلّ موجود. وحصول هذه المناسبة متوقّفٌ على طهارة النفس وخلوص القلب من دنس التعلّقات الدنيويّة السفليّة، ليكون لائقًا ومستعدًّا للتجلّيات والفيوضات الإلهيّة؛ لأنّ «أخذ هذه العلوم والحقائق موقوف على صفاء القلب ورفع الحجاب عن وجهه، والتوجّه الكلّيّ إلى الحضرة الرحمانيّة والجناب الرحيميّ، المشار إليهما في قوله: ﴿**تَنْزِيلٌ من الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ**﴾ (فصلت، ٢)؛ لأنّه من دون هذا - أي الصفاء القلبيّ والتوجّه الكلّي - لا يمكن حصولها - أي الحقائق والعلوم - أي تحصيلها من دون رفع الحجاب عن وجه القلب والاستعداد الكامل والتوجّه التامّ، غير ممكن»[٢].

٤- التطبيقات في مجال الشريعة

العارف بناء لمنهجه المعرفيّ في الكشف والشهود واعتماده على أداة القلب المعرفيّة ونظرته الأوسع والأعمق والأشمل للدين لديه أيضا نظرة خاصّة تطبيقيّة للشريعة هي نتيجة لكلّ ما مرّ معنا سابقًا. فالشريعة عند العارف لها معنيان شريعة بالمعنى الأعمّ وشريعة بالمعنى الأخصّ، الأخصّ منها ينحصر بالأحكام الفقهيّة من عبادات ومعاملات والأعمّ يشمل رؤيته الجامعة لكلّ الأبعاد المتّصلة بالأحكام في مختلف الأبعاد الظاهريّة والباطنيّة. يعرّف العارف الشريعة والطريقة والحقيقة فيقول: «الشريعة اسم موضوع للسبل الإلهيّة مشتملة على أصولها

[١] الأصفهاني، صائن الدين، م.س، ص٣٩٩.

[٢] الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٥٧٠.

وفروعها ورخصها وعزائمها حَسَنها وأحسنها. والطريقة هي الأخذ بالأحوط وأحسنها وأقومها وكلّ مسلك يسلك الإنسان أحسنه وأقومه يسمّى طريقة، قولًا كان أو فعلًا، صفة كان أو حالًا. وأمّا الحقيقة فإثبات وجود الشيء كشفًا وعيانًا، أو حالة ووجدانًا، وقيل أيضًا: الشريعة أن تعبده، والطريقة أن تحضره، والحقيقة أن تشهده...وعند التحقيق الشريعة عبارة عن التصديق بأقوال الأنبياء قلبًا والعمل بموجبها، والطريقة عن تحقيق أفعالهم وأفعالهم والقيام بها وصفًا، والحقيقة عن مشاهدة أحوالهم ومقاماتهم كشفًا»[١].

ومن هنا نسمع بمصطلح الشريعة والطريقة والحقيقة عند العارف ومجموع هذه الأقسام الثلاثة يشكّل ما يعرف بالشريعة بالمعنى الأعمّ التي تكون جامعة لكلّ المراتب الثلاث، والتي تسمّى بـ «المرتبة الجامعيّة، والتي هي من مختصّات شريعة رسول الله محمّد ﷺ. «فالكامل المكمّل يكون هو الجامع لهذه المراتب كلّها؛ لأنّ الجامع بين الشيئين أو بين المقامين لا بدّ وأن يكون أفضل منهما وأكمل، كأهل الحقيقة بالنسبة إلى أهل الشريعة والطريقة؛ ولهذا صار نبيّنا أعظم الأنبياء وأشرفهم؛ فإنّه كان جامعًا للكلّ لقوله: «وأوتيت جوامع الكلم»[٢]. فعند العارف وإن كانت الشريعة والطريقة والحقيقة بحسب الواقع أمرًا واحدًا، إلّا أن الحقيقة أعلى من الطريقة والطريقة أعلى من الشريعة وكذلك أهله؛ لأنّ الشريعة بالمعنى الأخصّ هي مرتبة أوّليّة، والطريقة مرتبة وسطيّة، والحقيقة مرتبة نهائيّة لا تحصل إلّا للكمّل من أولياء الله. فالشريعة والطريقة والحقيقة وإن لم تكن بينها مغايرة في الحقيقة لناحية أنّها كلّها مراتب الشريعة بالمعنى الأعمّ، لكن كمال الشريعة لا يكون إلّا بالطريقة، وكمال الطريقة لا يكون إلّا بالحقيقة، «وهذه الأسماء صادقة على حقيقة واحدة باعتبارات مختلفة، وليس بينها تغاير في الحقيقة»[٣]، ويجب بحسب

[١] الآملي، حيدر، أسرار الشريعة، ص١٧ و٢٥.

[٢] م.ن، ص ١٠٠.

[٣] م.ن، ص ١٥.

المنهج العرفانيّ ورؤيته للشريعة مراعاة هذه المراتب الثلاث وعدم الإخلال بها قدر الوسع والاستطاعة والقابليّة الإنسانيّة؛ والعلّة في ذلك أنّ «الشرع وضع إلهيّ وترتيب ربانيّ، على الأنبياء والأولياء عليهم السلام القيام به وبأركانه. والأمر بإقامة أمتهم عليها، أعني يجب عليهم تكميل الخلق في المراتب الثلاث الجامعة لجميع المراتب، ولا يجوز الإخلال بواحدة منها، وإلّا يلزم الإخلال بالواجب منهم، وهذا مستحيل بالنسبة إليهم؛ لأنّهم معصومون عن الخطأ وأفعال القبائح، ولا يصدر منهم أمثال ذلك أصلًا، ولهذا كانوا دائمًا يراعون المراتب المذكورة كما هو معلوم من شرايعم وأديانهم من آدم إلى محمّد عليهم السلام، وسيّما ما سبق من قول نبيّنا ﷺ الذي هو أعلمهم وأكملهم وأعظمهم، وهو قوله: الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي»[١].

---

[١] الآملي، حيدر، أسرار الشريعة، ص٦٩.

الخاتمة:

وهكذا تجلّت في مدارات دراستنا هذه مدى أهمّيّة المنهج العرفانيّ ودوره في إنتاج المعرفة، التي غايتها السامية هي معرفته سبحانه وتعالى. وقد حاول البحث تظهير الأسس التي يرتكز عليها المنهج العرفانيّ مع إظهار نقاط الجدل والخلاف في بعض مرتكزاته. وفيما يلي نعرض لأبرز النتائج التي توصّل إليها البحث رغم ضيق المساحة البحثيّة كون هذا المنهج يحتاج إلى مساحة أكبر لتتجلّى كلّ جوانبه:

- إنّ المعرفة الحاصلة عن طريق الكشف هي معرفة يقينيّة لا تحتمل الشكّ، وهي وهبيّة إرثيّة لا تكتسب عن طريق الوسائط، سواء أكانت وسائط مادّيّة أم روحيّة.

- إنّ للكشف مراتب وأقسام، وهي: الكشف الشهوديّ الروحيّ، والكشف المعنويّ، والكشف الصوريّ. وأمّا الكشف الشهوديّ والمعنويّ، فهما مخصوصان بالأنبياء والرسل، والكشف المعنويّ والصوريّ أيضًا مخصوصان بالأولياء والأوصياء وتابعيهم من أمثالهم. وأمّا المراتب فهي كثيرة، كالوحي، والإلهام. كما أنّ للكشف طولًا وعرضًا.

- أدوات المعرفة في المنهج العرفانيّ هما القلب والعقل. والقلب عند العرفاء هو قوّة وراء طور العقل تصل العبد بالربّ، وهو مركز الكشوفات والمشاهدات الغيبيّة، وهو السبيل الوحيد إلى معرفة الحقّ تعالى. وأمّا العقل فهو موضع جدل كبير بين الفلسفة والعرفان، فالعقل عند العارف عقلان: الأوّل العقل الفكريّ المقيّد الذي يأخذ العلوم والمعارف عن طريق الأقيسة المنطقيّة والمعاني الكلّيّة، والأدلّة والبراهين، والثاني العقل المؤيّد بالأنوار القدسيّة والجبروتيّة، والتي من خلالها يدرك حقائق الأمور ويكشف عن دقائقها وأسرارها العرفانيّة. وتعتبر العلاقة بين القلب والعقل في العرفان علاقة جدليّة؛ حيث اختلفت الآراء حول طبيعتها بين

من يُقصي العقل من الشهود نهائيًّا وبين من يوفّق بينهما. وبكلّ الأحوال، فإنّ دور العقل يبقى في الأساس إعداد القلب وتهيئته لقبول المعارف الإلهيّة من الحضرة العلميّة؛ لذا يعتبر العقل مقدّمة وشرطًا أساسيًّا في هذه الرؤية العرفانيّة الخاصّة من أجل الوصول إلى مقام العلم بالأسماء والصفات الإلهيّة والتحقّق الوجوديّ بها.

- يعتبر الكشف أساس المنهج العرفانيّ، ولأنّ المعرفة عند العارف هي في الأصل فطريّة ومودعة ومخزونة في أعماق الخلقة الإنسانيّة؛ لذا لا يمكن أن تنال هذه المعرفة بيد التأسيس البشريّ، مهما علت مرتبة الإنسان الوجوديّة؛ لذا كانت المعرفة عند العارف معرفة كشفيّة وليست تأسيسيّة.

- أمّا فيما يخصّ تطبيقات المنهج العرفانيّ على الرؤية الوجوديّة والدينيّة العامّة، فالعارف عندما يرى الدين يراه على النحو الأتمّ والأكمل والأعمّ من الظاهر المقيّد بعالم المادّة والنشأة الدنيويّة، بل الدين عنده حقيقة متّصلة بالأفق الأعلى المسمّى بالملكوت وعالم الباطن. وأمّا تطبيقاته في مجال التوحيد، فينقسم التوحيد عند العارف إلى قسمين: الأوّل التوحيد الظاهريّ العامّ المسمى عنده بالتوحيد الألوهيّ، والثاني التوحيد الوجوديّ والمسمّى عندهُ بتوحيد الأولياء. ومقام الولاية عند العرفاء هو مقام خلافة الله في السماء والأرض، خلافة في الأسماء والصفات والأفعال لا في الأفعال فقط، وهذه الخلافة لا تتحقّق إلّا بعد فناء الإنسان في الحقّ والبقاء فيه.

- كما تعدّ التصفية عند العارف الطريق الرئيسيّ للمكاشفات القلبيّة؛ لذلك يجب درء كلّ الحجب المانعة من التصفية.

- وأخيرًا الشريعة عند العارف لها معنيان: شريعة بالمعنى الأعمّ، وشريعة بالمعنى الأخصّ. فالمعنى الأخصّ منها، ينحصر بالأحكام الفقهيّة من عبادات ومعاملات؛ والأعم منها، يشمل رؤيته الجامعة لكلّ الأبعاد المتّصلة بالأحكام

في مختلف الأبعاد الظاهريّة والباطنيّة.

قائمة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم

٢. ابن أبي جمهور، محمد، عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، لا.ط، قم، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، ١٩٨٣.

٣. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكّيّة، لاط، بيروت، دار صادر، د.ت.

٤. ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ط٣، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٤ق.

٥. الأصفهانيّ، صائن الدين، تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، ط٣، قم، بوستان كتاب، ١٣٨١ش.

٦. الآملي، جوادي، نظريّة المعرفة في القرآن، ط١، بيروت، دار الصفوة، ١٤١٧ق/ ١٩٩٦م.

٧. الآملي، حيدر، أسرار الشريعة، ط١، قم، المعهد الثقافيّ نور على نور، ١٣٨٣ ه ش.

٨. الجرجانيّ، عليّ بن محمّد، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، لا.ط، القاهرة، دار الفضيلة، د.ت.

٩. الحكيم، سعاد، المعجم الصوفيّ، ط١، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، ١٤٠١ق/ ١٩٨١م.

١٠. الخمينيّ، روح الله، الأربعون حديثًا، تعريب: محمد الغروي، ط١، بيروت، دار زين العابدين(ع)، ١٤٣١ه/ ٢٠١٠م.

١١. الديناني، غلام حسين، العقل والعشق الإلهيّ، تعريب: عبدالرحمن العلويّ، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤٢٦ق/ ٢٠٠٥م.

١٢. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، تحقيق: محمد خوانساري، ط١، طهران، انتشارات بيناد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٨٦ش.

١٣. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، كسر أصنام الجاهليّة في الردّ على الصوفيّة، تصحيح: حسن الطقش، ط١، بيروت، معهد المعارف الحكمية، ١٤٢٥ق/ ٢٠٠٤م.

١٤. الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ط٢، قم، مكتبة المصطفوي، ١٣٦٨ش.

١٥. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تصحيح: محمد خواجوى، لا.ط، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، ١٣٤٤ه.

١٦. الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، ط٨، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

١٧. القونوي، صدر الدين، إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، قدّمه وصحّحه: السيد جلال الدين الآشتياني، ط١، قم، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٣ ق/ ١٣٨١ ش.

١٨. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تعليق: جلال الدين الآشتياني، ط١، قم، شركت انتشارات علمي وفرهنگی، ١٣٧٥ش.

١٩. الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق: عبد العال شاهين، ط١، القاهرة، دار المنار، ١٩٩٢م.

٢٠. الكلينيّ، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق وتصحيح: علي غفاري ومحمد آخوندي، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٧ق.

٢١. المجلسيّ، محمد باقر، بحار الأنوار، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، ط٣، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣م.

٢٢. المجلسيّ، محمّد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ط٢، قم، مؤسّسة كوشانبور للثقافة الإسلاميّة، ١٤٠٦ق.

٢٣. شقير، محمد، فلسفة العرفان، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤٢٥ق/ ٢٠٠٤ه.

الفصل الثاني:
المناهج
العامة الفرعيّة

المنهج الوصفيّ ومساراته في العلوم الإسلاميّة

الشيخ الأسعد بن علي قيدارة[1]

المقدّمة:

المنهج الوصفيّ التحليليّ، أو المنهج الاجتماعيّ كما يحلو لبعضٍ تسميته، من المناهج التي استأثرت باهتمام الباحثين في مجال العلوم الإنسانيّة بمختلف فروعها من علم اجتماع، وعلم نفس، وعلوم تربويّة.....

وهو منهج يزداد نفوذه في هذه الساحات، ويتعاظم حضوره، وتتصاعد جدواه ليتغلغل في مساحات أكبر ومجالات أوسع.

وفي سياق العلاقة الجدليّة بين العلوم الإسلاميّة والعلوم الأخرى عمومًا، وصِلتها بالعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة خصوصًا، تُطرح أسئلة تتعلّق بحدود الاستفادة من هذا المنهج، والاستفادة من تقنياته وأدواته في مسارات العلوم الإسلاميّة ولو في بعض فروعها على الأقلّ.

وهذا البحث قراءة في أصول هذا المنهج، وقواعده، وأدواته، ومحاولة للإجابة عن بعض التساؤلات المتعلّقة بمساحة الوصل والفصل بين العلوم الإسلاميّة

---

[1] باحث وأستاذ بجامعة المصطفى العالميّة - فرع بيروت، متخصّص في علم الكلام والمناهج.

والمنهج الوصفيّ، وإلى أيّ مدى يمكن الاستفادة من هذا المنهج وتقنياته، وأدواته البحثيّة؟

وما هي العلوم الإسلاميّة التي يمكن لها الاستفادة أكثر من هذا التكامل المناهجيّ؟ وهل نجد بعض التطبيقات العمليّة للمنهج المزبور وأدواته في موضوعات ومسائل العلوم الإسلاميّة؟

فكانت هذه الدراسة القائمة على الخطوات الآتية:

أوّلًا- تعريف المنهج الوصفيّ وأهدافه.

ثانيًا- أقسام المنهج الوصفيّ

ثالثًا- أدوات المنهج الوصفيّ

رابعًا- نقد المنهج الوصفي

خامسًا- طبيعة العلوم الإسلاميّة وإمكانيّات الاستفادة من المنهج الوصفيّ التحليليّ

سادسًا- نماذج تطبيقيّة لموضوعات ومسائل من العلوم الإسلاميّة وأطروحات لتكييف المنهج الوصفيّ في دائرة العلوم الإسلاميّة.

وأنهينا الدراسة بخاتمة ضمنّاها الاستخلاصات والنتائج.

أوّلًا: المنهج الوصفيّ: التعريف والمحدّدات

١- تعريف المنهج الوصفيّ:

المنهج الوصفيّ هو الذي يعتمد على دراسة الظاهرة، كما هي في الواقع، ويهتم بوصفها وصفًا دقيقًا، ويعبّر عنها تعبيرًا كمّيًّا أو كيفيًّا.

والتعبير الكيفيّ يتمثّل في وصف الظاهرة وشرح خصائصها؛ بينما لا يكتفي التعبير الكمّي بذلك، بل يعمد إلى وصفٍ رقميٍّ تتضّح من خلاله المقادير، والأحجام، والنسب، ودرجات الارتباط.

وعرّفه بعضٌ بأنّه: «أسلوب من أساليب التحليل المركّز على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدّد أو فترة من فترات زمنيّة معلومة، وذلك من أجل الحصول على نتائج علميّة، ثمّ تفسيرها بطريقةٍ موضوعيّةٍ بما ينسجم مع المعطيات الفعليّة للظاهرة»[١].

تعدّدت مسمّيات المنهج الوصفيّ، فأغلب أساتذة مناهج البحث يُطلقون عليه هذا الاسم، إلاّ أنّ هناك من يسمّيه بـ (المنهج الوصفيّ التحليليّ)، وفريق ثالث يسمّيه بـ (منهج البحث الاجتماعيّ)، قاصدين بذلك الطريقة المنتظمة لدراسة حقائق راهنة متعلّقة بظاهرة، أو موقف، أو أفراد، أو أحداث، أو أوضاع معيّنة؛ بهدف اكتشاف حقائق جديدة، أو التحقّق من صحّة حقائق قديمة، وآثارها، والعلاقات التي تتّصل بها، وتفسيرها وكشف الجوانب التي تحكمها.

٢- الهدف:

من خلال ما تقدّم، يمكن القول إنّ البحث الوصفيّ يهدف إلى دراسة ظاهرة

[١] دويدري، رجاء، البحث العلميّ أساسيّاته النظريّة وممارسته العمليّة، ص١٨٣.

من الظواهر، ووصفها وتحليلها، وتقويم خصائصها، في إطار معيّن أو في وضع معيّن، يتحقّق من خلاله تجميع البيانات والمعلومات، وتنظيم هذه البيانات وتحليلها للوصول إلى أسباب ومسبّبات الظاهرة والعوامل التي تتحكّم بها، وبالتالي استخلاص النتائج وتعميمها مستقبلًا.

٣- مقوّمات المنهج الوصفيّ ومميّزاته:

يتميّز المنهج الوصفيّ بخصائص ومقوّمات عدّة، منها:

- النطاق الواسع وتعدّد الطرق؛ الأمر الذي يُساعد الباحث على تنويع أسلوب البحث (المسح، دراسة الحالة، تحليل المضمون...).

- التمهيد لأيّ فهم أعمق، فوصف أيّ ظاهرة مقدّمة ضروريّة لفهمها ومعرفتها معرفةً معمّقةً وإدراك أسبابها والعوامل المتحكّمة فيها.

- يمكّن هذا المنهج الباحث من فيض من المعلومات الغزيرة، مما يمنحه رؤيةً أدقّ للظاهرة المدروسة، وإمكانيّة تعميم النتائج التي بلغها.

- المساعدة على اكتشاف العلاقات بين الظواهر، فهو يدفع الباحث ليأخذ بعين الاعتبار كلّ ما يتعلّق بالظاهرة.

- دراسة الظاهرة دون تدخّل فيها، ممّا يمنع نسبيًّا من الإسقاطات الذاتيّة، ويُضفي على البحث سمةَ الموضوعيّة التي تعدّ من أهمّ هواجس المنهج والبحث.

٤- خطوات المنهج الوصفيّ[١]:

يُمكننا الحديث عن ست خطوات أساسيّة هي قوام هذا المنهج وهندسته

[١] انظر: دويدري، رجاء، م.س، ص ١٩١.

الرئيسة، وهي:

- تحديد المشكلة وتشخيصها تشخيصًا دقيقًا.

- وضع الفرضيّات كحلول أوّليّة للمشكلة، والتحرّك على أساسها للوصول إلى النتائج.

- اختيار عيّنة تُجرى عليها الدراسة مع بيان حجمها وعددها وأسباب اختيارها.

- تحديد أدوات البحث التي ينوي الباحث استخدامها للحصول على المعلومات؛ مثل المقابلة والاختبار، والاستبانة..

- جمع البيانات والمعلومات المطلوبة، وتبويبها حسب الأهمّيّة.

- تحليل المعلومات وقراءتها على ضوء الفرضيّات.

- الوصول إلى النتائج، ومن ثمّ دراسة كيفيّة تعميم هذه النتائج بلحاظ المقدار الذي تُعزّزه المعطيات.

ثانيًا- أقسام المنهج الوصفيّ:

توجد تقسيمات عدّة للمنهج الوصفيّ، أهمّها تقسيمان نستعرضهما تباعًا:

التقسيم الأوّل: وأساسه الهدف المطلوب، فبعض خبراء البحوث الوصفيّة يقسّمها إلى خمسة أنواع، وذلك على النحو التالي:

- بحوث تستهدف خصائص بعض الجماعات بصفةٍ عامّةٍ، سواء من الناحية الديموغرافيّة أو الاجتماعيّة..

- بحوث تستهدف التعرّف على نوع معيّن من الجمهور يعتنق آراء معيّنة أو يتّجه اتّجاهات معيّنة..

- بحوث تستهدف التعرّف على الأوصاف الدقيقة للظاهرة التي يقوم الباحث بدراستها من حيث ماهيّتها، وطبيعتها، ووضعها الحاليّ، والعلاقات بينها والعوامل المختلفة المؤثّرة فيها.

- بحوث تستهدف التنبّؤ بأحداث محدّدة أو اتّجاهات معيّنة.

- بحوث تستهدف اختبار أو اكتشاف العلاقات بين المتغيّرات المختلفة الواردة في التفكير الأساسيّ للبحث.

التقسيم الثاني: وأساسه الآليّات المعتمدة والمنهج المتّبع، وهو على ثلاثة أقسام، هي:

- الدراسات المسحيّة.

- دراسات العلاقات في المنهج الوصفيّ.

- الدراسات النمائيّة الوصفيّة.

ولنشرح قليلًا كلّ قسم من هذه الأقسام الثلاثة:

١- الدّراسات المسحيّة:

والمسح «يهتمّ بدراسة الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وغيرها في مجتمعٍ معيّن؛ بقصد تجميع الحقائق، واستخلاص النتائج اللازمة، لحلّ مشاكل هذا المجتمع. وتعتمد الطريقة المسحيّة على تجميع البيانات والحقائق الجارية عن موقف معيّن، وذلك من عدد كبير نسبيًّا من الحالات في وقت معيّن أيضًا، وهذه الطريقة لا تهتمّ بصفات الأفراد كأفراد، ولكنّها تهتمّ بالإحصائيّات العامّة التي تنتجُ عندما تستخلص البيانات من عدد من الحالات الفرديّة...»[١].

[١] بدر، أحمد، أصول البحث العلميّ ومناهجه، ص ٢٨٩.

تختلف الدراسات المسحيّة عن الدراسات التاريخيّة، بأنّ الأولى تُعنى بالظاهرة في وضعها الراهن ودافعها الحاليّ، في حين تُعالج الدراسات التاريخيّة أوضاعًا سابقةً أو واقعًا قديمًا، كما يتميّز المسح عن التجريب بكون المسح يجري في ظروف طبيعيّة، حيث تُدرس الحوادث والأشياء كما هي في الطبيعة، بينما تجري الدراسات التجريبيّة في ظروف اصطناعيّة في المخبر.

أنواع الدّراسات المسحيّة:[١]

تُقسّم الدّراسات المسحيّة إلى عدّة أنواع، سواء أكانت شاملة لجميع مفردات المجتمع ومستوعبة للعوامل والأسباب كافّة، أو كانت عن طريق العيّنة، وهي: المسح الاجتماعيّ؛ المسح التعليميّ؛ مسح الرأي العام؛ مسح السوق؛ دراسات تحليل العمل؛ دراسات تحليل المضمون.

٢- دراسات العلاقات في المنهج الوصفيّ:

لا يقتصر المنهج الوصفيّ على الوصف والتفسير، وإنّما يتجاوز ذلك مهتمًّا بدراسة العلاقات بين الظواهر وتحليلها والتعمّق بها، وذلك للتعرّف على الارتباطات الداخليّة لهذه الظواهر والكشف عنها، وكذلك الارتباطات الخارجيّة بينها وبين غيرها من الظواهر الأخرى، ويُصار إلى ذلك من خلال دراسة العلاقات الوصفيّة، ولهذه الدّراسات أشكال، منها: دراسة الحالة؛ دراسة العلاقة السببيّة المقارنة؛ دراسة الارتباطات الوصفيّة.

٣- الدراسات النمائيّة الوصفيّة

«تتناول الدّراسات الوصفيّة النمائيّة الوضع القائم للظاهرات والعلاقات المتداخل بعضها ببعض، كما تتناول أيضًا المتغيّرات التي تحدث بمرور الزمن، فهي أسلوب لمعالجة مشكلات التطوّر والتغيّر التي تمرّ بها الظاهرة؛ ذلك بأنّها تصف التغيّرات في تطوّرها خلال مدّة قد تطول، وقد تقصر»[٢].

---

[١] بدر، أحمد، أصول البحث العلميّ ومناهجه، ص٢٩٠-٢٩٢.

[٢] دويدري، رجاء، م.س، ص٢١١.

وترمي هذه الطريقة إلى معالجة مشكلات التطوّر والتغيّر التي تمرّ بها الظاهرة. وهذا يعني عدم الاقتصار على وصف الواقع الحاليّ، بل يتعدّى ذلك لدراسة الظاهرة لمعرفة التغيّرات التي يمكن أن تطرأ عليها في المستقبل.

أ- خطوات الدراسة النمائيّة[١]:

- ملاحظة السلوك أو الحادثة أو الموقف أو الظاهرة في فترة ما من الزمن، ووصف هذا الموقف كما هو في ذلك الوقت.

- متابعة الموقف بعد مرور فترةٍ، ووصفه في ضوء الواقع الجديد والمتغيّرات الجديدة، والكشف عن العوامل التي أدّت إلى هذه المتغيّرات.

- متابعة دراسة سلوك الظاهرة بعد فتراتٍ زمنيّةٍ أخرى، ووصفها وتحديد الأسباب التي أدّت إلى تشكيلها في آخر صورة لها.

- الاستمرار في المتابعة حتّى يصل الباحث إلى مرحلةٍ يتمكّن معها من فهم تطوّر الظاهرة والعوامل التي قادت إلى تطوّرها.

ب- أنماط الدّراسات النمائيّة:

❖ **دراسات النموّ:**

وتتناول التغيّرات التي تحدث للظواهر، ومعرفة معدّل هذه التغيّرات والأسباب التي تؤثّر عليها على مدى فترةٍ معيّنة؛ مثل النموّ الاجتماعيّ واللغويّ والحركيّ عند الأطفال..

ولهذا النمط شكلان:

- الدّراسات الطوليّة: تقوم على اختيار مجموعة واحدة، ولتكن من الأطفال على سبيل المثال، حيث تتمّ متابعة النموّ في فتراتٍ زمنيّةٍ لاحقة.

---

[١] انظر: دويدري، رجاء، م.س، ص٢١١.

- الدّراسات العرضيّة: حيث يقوم الباحث باختيار أكثر من مجموعة من الأطفال في أعمار زمنيّة متعدّدة (مجموعة بعمر سنتين ومجموعة بعمر ثلاث سنوات وأخرى بعمر أربع سنوات... وهكذا).

❖ **دراسات الاتّجاهات:**

يقوم هذا النمط بدراسة ظاهرة ما في واقعها الحاليّ، ومتابعة دراستها على مدى فترةٍ زمنيّةٍ قادمة؛ وذلك لمعرفة اتّجاهات تطوّر هذه الظاهرة من أجل التنبّؤ بما يحدث لها في المستقبل القريب أو البعيد.

«ويلجأ المسؤولون عن وضع الخطط الاجتماعيّة والاقتصاديّة إلى هذه الطريقة الاجتماعيّة والاقتصاديّة إلى هذه الطريقة ويكثرون من استخدامها، وفي عملهم هذا فوائد و ضرورة، لكن فيه أيضًا الكثير من المغامرة على اعتبار أنّ الاتّجاهات دائمة التغيّر، وقد تطرأ ظروف ليست في الحسبان تغيّر الاتجاهات تغيّرات جذريّة»[١].

ثالثًا- أدوات المنهج الوصفيّ

لمّا كان المنهج الوصفيّ يتأسّس على تجميع البيانات، كان لهذا المنهج أدوات لذلك، ومن هذه الأدوات:

١- الاستبانة

وهي وسيلة لتجميع المعلومات المتعلّقة بموضوع الدراسة؛ عن طريق استمارةٍ مسبقةٍ يتمّ ملؤها من قبل أشخاص مستجوبين.

أو هي: استمارة يتمّ إعدادها من قبل أحد الباحثين وتحوي مجموعةً من الأسئلة المغلقة أو المفتوحة أو كليهما معًا، وتسلّم باليد أو ترسل بالبريد لعيّنة من المبحوثين للإجابة عليها، دون معاونة من الباحث لهم في أغلب الأحيان.

---

[١] دويدري، رجاء، م.س، ص٢١٤.

أ- القواعد العامّة للاستبانة:

- تجنّب الأسئلة المزدوجة:

لا بدّ وأن يكون السؤال متضمّنًا معلومة واحدة فقط، بمعنى الابتعاد عن الأسئلة المركّبة، فعلى سبيل المثال لو أردنا التعرّف على مصدر الفشل في مؤسّسة تعليميّة، فإنّنا لا نستخدم الصياغة التالية للسؤال: «هل الفشل مسؤوليّة الطلاب أم الإدارة؟»، وإنّما نطرحه بالصياغة التالية: هل فشل الدراسة يعود إلى المنهاج؟»، وتكون الإجابة بـ«نعم» أو «لا»؟

- الحرص على العبارات الواضحة، والابتعاد عن الغموض في العبارات، وإن اضطرّ الباحث لإيراد مصطلحٍ علميٍّ ما، فلا بدّ أن يوضّحه ويُبرزه بعباراتٍ سهلة الفهم.

- الابتعاد عن الأسئلة الطويلة، والاعتماد على القصيرة منها؛ درءًا لتشتيت ذهن المستجوب وتسهيلًا للحصول على إجابة مثمرة.

- تفادي الأسئلة الموحية والموجّهة؛ توخيًا للحياد وعدم التأثير على المستجوَب.

- توخّي التسلسل المنطقيّ في طرح الأسئلة، وتأخير الأسئلة التي تستدعي الإحراج؛ لئلَّا ينفر المستجوب من الاستبانة.

- يجب ألا تحتاج الأسئلة إلى مزيد من التفكير تسهيلًا على المستجوب، ومنعًا لنفوره وعدم تجاوبه مع الاستبانة.

ب- أنواع الأسئلة:

* الأسئلة المغلقة (الأسئلة ذات النهايات المغلقة): ونقصد بها تلك الأسئلة التي يحدّد فيها الباحث مسبقًا إجابات بديلة، يدوّنها في استمارة الاستبانة بعد السؤال مباشرة، على أساس أن يقوم المستجوَبُ باختيار إجابةٍ واحدةٍ أو أكثر؛

ولهذا النّوع من الأسئلة أشكال عدّة، من قبيل:

-الأسئلة المغلقة التي تنحصر الإجابة عليها في بديلين فقط، ويطلب من المستجوَب اختيار بديل واحد فيها (نعم / لا) أو (موافق / غير موافق).

-الأسئلة المغلقة التي تتعدّد الإجابات عليها، ولكن يُطلب من المستجوَب اختيار بديلٍ واحد فقط؛ مثل (راضٍ / راضٍ إلى حدٍّ ما / غير راضٍ / غير راضٍ تمامًا..).

ويُعاب على الأسئلة المغلقة أنّها تؤدّي إلى اختيار عشوائيّ من قبل المستجوَب، خاصّة إذا كان لا يعرف الإجابة، فلو وُضِع أمام إجابة مفتوحة، فلربّما ولّد هذا الأمر دافعًا لديه للإجابة.

* الأسئلة المفتوحة (الأسئلة ذات النهايات المفتوحة):

يستخدمها الباحث لإتاحة الحرّيّة للمستجوَب في إجابته، بحيث يعبّر عن مشاعره وأفكاره وآرائه بحريّة تامّة، ويصلح هذا النّوع من الأسئلة في الدّراسات الاستطلاعيّة التي تهدف لمعرفة الجوانب المختلفة لظاهرة من الظواهر، وكذلك عندما يصعب حصر الاحتمالات للظاهرة المدروسة. ومن إيجابيّاتها أنّها تحقّق ذات المستجوَب، وتُساعد على التعرّف على الدّوافع والاتّجاهات ووجهات النّظر لدى جمهور المستجوَبين.

ويُعاب عليها بالتالي:

- احتمال حصول أجوبةٍ غير مناسبةٍ وغير ملائمة.
- صعوبة فرز الاحتمالات، وضرورة توفير جهد كبير لذلك.
- تتطلّب مهارة في الكتابة والتعبير، وهذا ما يفتقده الكثير من المستجوَبين.

- قد تكون الأسئلة عامّة، وبالتالي يصعب فهمها من قبل المستجوَب.
- تتطلّب وقتًا وجهدًا أكبر من المستجوَب، مما قد يدفعه للنفور.

ت- مزايا الاستبانة:

- تُعدّ أقلّ كلفة من باقي الأدوات والطرق الأخرى.

- تُعطي المستجوَب حرّيّةً في الإجابة، وتعطيه كذلك الوقت الكافي للإجابة.

- لا تحتاج الاستبانة إلى عدد كبير من جامعي البيانات، على خلاف المقابلة مثلاً.

ث- عيوب الاستبانة:

- عدم إعادة جميع الاستمارات على عكس المقابلة.

- احتمال أكثر من إجابة لا سيّما في الأسئلة المفتوحة.

- صعوبة تطبيقها في مجتمع أمّي.

٢- المقابلة

الأداة الثانية من أدوات المنهج الوصفيّ هي المقابلة، وهي: عبارة عن استبانةٍ شفويّةٍ؛ حيث يتمّ الوصول إلى المعلومات بطريقةٍ مباشرةٍ من الشخص موضوع الدّراسة.

ويتطلّب إجراء المقابلة خطوات وشروط عدّة، هي:

- إعداد الاستمارة إعدادًا نموذجيًّا ومتقنًا.

- معرفة الباحث بموضوع دراسته.

- مقابلة الشخصيّات ذات النفوذ (المدير مثلًا) وإرضائها، وذلك لتسهيل إجراء المقابلات وإعطاء المعلومات في المؤسّسة أو الهيئة التي يُراد إجراء المقابلات فيها.

- على الباحث تقديم نفسه بوضوح وبطريقة لائقة، وعليه أن يُبيّن هدف الدّراسة وسبب اختيار الشخص المستجوَب، كما أنّ عليه التأكيد على أنّ المعلومات ستبقى سرّيّة.

- مراعاة الباحث أصول إجراء المقابلة (اللّباقة - آداب التعاطي - التواضع - الاحترام....).

- مراعاة وتهيئة الظروف المناسبة لإجراء المقابلة من حيث الزمان والمكان.

- تمكين المستجوَب من فرصة التعبير عن نفسه؛ أي إعطائه الوقت الكافي لذلك.

- عدم إجهاد المستجوَب بكثرة الأسئلة وعدم إحراجه في القضايا الشخصيّة الكثيرة وعدم طرح الأسئلة المحرجة في البداية إن استلزم الأمر طرح مثل هذه الأسئلة.

أ- ما تجب مراعاته في الأسئلة:

- التدرّج في الطرح، كأن يبدأ من القضايا العامّة إلى القضايا الشخصيّة الحسّاسة.

- أن يعتمد التدرّج الذي من شأنه زيادة الألفة بين الباحث والمستجوَب تمهيدًا للحصول على معلومات أكثر وذات فائدة.

- استخدام لغة بسيطة يفهمها الناس المستجوَبون.

– الإكثار من عبارات الثناء والمدح على أن يؤخذ بعين الاعتبار خصوصيّات البيئة الاجتماعيّة التي قد لا تتقبّل مظاهر المجاملات عادةً.

– احترام آراء المستجوَب، وعدم إبداء أيّ مظهر من مظاهر الاستياء أو السخرية عند سماع آرائه أو رؤية مظهره الخارجيّ..

– عدم توجيه أكثر من سؤال واحد في الوقت نفسه.

ب– أنواع المقابلات:

–المقابلة المفتوحة: وهي التي يُطرح فيها أسئلة دون إرادة تحديد إجابة معيّنة؛ كأن يقول له: ما هي الصّعوبات التي تُعيق عمل مؤسّستكم؟

هذا وتمتاز هذه المقابلات بغزارة المعلومات نظرًا لاتّساع السؤال وعموميّته.

– المقابلة المغلقة: وهي التي يتوخّى منها إجابات محدّدة؛ كأن يتمّ السؤال عن أمر محدّد ويطلب من المستجوَب الإجابة بنعم أو لا.. مثل:

هناك رأي يقول إنّنا ما لم نحسّن المستوى المعيشيّ للطلّاب، فلا يُمكننا الحصول على إنتاجٍ علميٍّ جيّد. هل أنت موافق على هذا الأمر؟

– المقابلة المفتوحة والمغلقة: وهي ببساطة تلك التي تحتوي على كلا النوعين من الأسئلة والإجابات.

ت– مزايا المقابلة:

– المرونة: حيث نستطيع إعادة السؤال أكثر من مرّة، خاصّة إذا حصل سوء فهم من المستجوَب.

– إن معدّل الإجابة في المقابلة أعلى منه في الاستبانة، خاصّة إذا كان المقابلون ممن لا يقرأون ولا يكتبون أو ممن لا يُعيرون أهمّيّةً للكتابة والقراءة.

- تُمكّن المقابلة الباحث من التعرّف على سلوك المستجوَب ورصد ردود أفعاله.

- تسلسل الأسئلة يكون في المقابلة على نحوٍ أضبط؛ مما يحول دون القفز عن سؤال إلى آخر.

- تمنح المقابلة تلقائيّة في الإجابة، الأمر الذي يُعطي إجاباتٍ موضوعيّةً وحياديّة.

- التقليل من احتمال نقل الأجوبة من الآخرين، كما تفعل بعض إدارات المؤسّسات مع عمّالها لتدوين إجابات محدّدة تُخفي السلبيّات القائمة في المؤسّسة.

ث- عيوب المقابلة:

- المقابلة ذات تكلفة باهظة.

- تقلّل من فرصة التفكير عند المستجوب بعكس استمارة الاستبانة.

- اختلاف طريقة طرح الأسئلة عادة، مما يؤدي إلى تفاوت في الإجابات.

٣- الملاحظة (المعاينة)

الأداة الثالثة من أدوات المنهج الوصفيّ هي الملاحظة وهي تُعدّ وسيلةً مهمّةً من وسائل تجميع البيانات، ما يؤهّلها للإسهام بشكلٍ أساسيٍّ في البحث الوصفيّ، علمًا بأنّ الملاحظات تتفاوت صعوبة وسهولة، حسب طبيعة المعلومات التي يتمّ الحصول عليها بواسطة الملاحظة، فهناك فرق بين عمليّة الحصول على المعلومات فيما يتعلّق بالأمور المادّيّة والظواهر الطبيعية كما هو الحال في المنهج التجريبي، وبين ما يتعلّق بدراسة الإنسان وأنشطته المختلفة، فمن الواضح أنّ العملية الأخيرة تُعتبر أكثر تعقيدًا وصعوبةً.

أ- الملاحظة عمليّة منظّمة:

لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ الملاحظة كأسلوبٍ للبحث، هي عمليّة منظّمة ومخطّطة تتّجه نحو هدفٍ معيّن، مما يعني توافرها على مجموعةٍ من الضوابط أو المعايير التي تضمن نتائج مفيدة لعمليّة البحث الوصفيّ، كما أنّها تعتمد على وسائل من شأنها تسهيل عمليّة تحليل النشاطات المتعدّدة التي تتعلّق بالمفحوصين، من قبيل استخدام الأجهزة العلميّة، وأدوات التصوير الحديثة الدقيقة للمراقبة، وغيرها من الوسائل السمعيّة والبصريّة، وكذلك المذكّرات التفصيليّة والخرائط، والاستعانة بنظام الفئات؛ حيث يتمّ تصنيف السّلوك إلى فئات، مما يُساعد الباحث على وصف المواقف الاجتماعيّة بطريقةٍ كمّيّةٍ، ومما يُستعان به في المقام ما يسمّى بـ"مقاييس التقدير": لتسجيل درجة إسهام كلّ عضو من أعضاء الجماعة في المناقشة العامّة مثلًا، بغية ترجمة المواقف الاجتماعيّة أو السياسيّة بطريقةٍ كمّيّة، وغيرها من الوسائل التي يمكن استخدامها في هذا المجال.

ولا بدّ أن يتم تسجيل الملاحظات بأسرع وقت ممكن، حيث تكون التفاصيل ما زالت حاضرة في ذهن الملاحظ، فالتسجيل الفوريّ من شأنه تقليل الأخطاء الناتجة عن النسيان والاعتماد على الذاكرة، إلّا أنّ هذا لا يمنع من التخلّي عن هذا المبدأ عندما تقتضي الحاجة وضمن ظروف خاصّة، تأجيل التسجيل إلى ما بعد الملاحظة.

هذا بالنسبة للتسجيل، وأمّا بالنسبة للتفسير، فالأفضل -رومًا للموضوعيّة- أن يؤجّل الباحث عمليّة تفسير ما لاحظه من سلوك وغيره إلى وقت آخر، فغالبًا ما يؤثّر قيام الباحث بعمليّة التسجيل والتفسير في وقت واحد، على الموضوعيّة.

ب- مقوّمات الملاحظة الجيّدة

إضافة لما تقدّم، فإنّ الملاحظة الجيّدة تتطلّب الأمور الآتية:

- امتلاك الباحث المعلومات المسبقة الكافية عن الملاحَظ (الشيء المفحوص)

- وضوح أهداف الملاحظة العامّة والخاصّة مسبقًا.

- اختيار الوسائل الملائمة لتسجيل نتائج الملاحظة، والتمكّن من استخدامها بمهارة.

- الابتعاد عن السرعة والعشوائيّة في إجراء الملاحظة.

ت- مزايا الملاحظة:

وبمقارنتها مع سائر الأدوات يُسجّل للملاحظة تميّزها بمزايا عدّة:

- أنّها أكثر الوسائل المباشرة قدرةً على دراسة مدًى واسع من الظواهر؛ فكثير من الجوانب السلوكيّة الإنسانيّة لا تتم دراستها بشكل مرضٍ إلَّا عن طريق هذه الأداة.

- لا تتطلّب عددًا كبيرًا من المفحوصين بالمقارنة مع غيرها من الأدوات.

- تسمح بتسجيل كلّ ما يتعلّق بالملاحَظ وسلوكه عند حدوثه وفي الوقت نفسه. وبالتالي نتجنّب ضياع المعلومات ونسيانها.

- لا تعتمد على الماضي، ولا تحوجنا للرجوع إلى التاريخ.

- تُتيح التعرّف على بيانات قد لا يفكّر فيها الباحث إذا كان يستخدم المقابلة أو الاستبانة.

ث- عيوب الملاحظة:

ومع كلّ هذه الخصائص والميّزات، لا تخلو أداة الملاحظة من عيوب، ومن ذلك:

- أنّ بعض المفحوصين قد يُظهرون انطباعاتٍ مصطنعةً عند علمهم بأنّهم تحت الملاحظة. وهذا يُؤثّر سلبًا على نتائج الدراسة وموضوعيّتها.

- وبما أنّ هذه الأداة تتطلّب أحيانًا مراقبةً طويلةَ الأمد، فقد لا يستطيع الباحث أن يتنبّأ بنوع حدث معيّن؛ ليكون موجودًا أثناء حدوثه.

- في حالات كثيرة تتدخّل عوامل خارجيّة معيقة للملاحظة، من قبيل: الطقس، عوامل شخصيّة طارئة للباحث، حوادث غير متوقّعة....

- صعوبة بل تعذّر جمع البيانات والمعلومات في بعض الأحيان، فبعض الأحداث قد يستمرّ لسنوات، وبعضها يحدث في الوقت ذاته، لكن في أماكن مختلفة، وبعضها يعتبر من الجوانب الخاصّة للناس..

٤- العيّنة[١]

«ركّزت معظم الأبحاث في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة على دراسة العيّنات كمصدر بشريّ يمكن أن يعمّم نتائجها على المجتمع بأسره، مهتدين في ذلك باستخدام العيّنات في العلوم الطبيعيّة، ومتذرّعين بصعوبة المسح الشامل»[٢].

نظرًا لِعُسْرِ القيام بالبحث على جميع مفردات المجتمع الأصليّ، بل واستحالته أحيانًا، يعمد الباحث إلى اختيار العيّنات، آخذًا بعين الاعتبار تمثيلًا جيّدًا للمجتمع للحصول على نتائج قريبة من تلك التي سيحصل عليها فيما لو قام بالمسح الشامل،

---

[١] انظر: بدر، أحمد، م.س، الفصل الثامن عشر: العينات، ص٣٢١.

[٢] عقيل، حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلميّ، ص ٢٠٨

لذا فإنّ اختيار العيّنة لا بدّ وأن يكون مع أقلّ قدرٍ من التحيّز والأخطاء لتكون عمليّة تعميم النتائج على المجتمع (المجموعة الكلّيّة) مثمرة وذات فائدة.

ولقد أكّدت الخبرات المتراكمة في الدّراسات الاجتماعيّة والمسحيّة هذا الأمر، «فإنّ تعميم نشر استطلاعات الرأي علّم الجمهور الواسع أنّه من الممكن الحصول على معلومات موثوق بها بالنسبة لسكّان عديدهم عشرات الملايين من البشر بمجرّد استجواب عدّة آلاف منهم»[١].

والجدير بالذكر أنّ البحث في العيّنة أمرٌ يُمْلي على الباحث الاستعانة بالأساليب الإحصائيّة التي تُعينه على تعميم صفات العيّنة على المجتمع الأصليّ، واستخلاص النتائج العامّة.. كما أنّه ولتكوين العيّنات، ينبغي على الباحث أن يُحدّد المجتمع الأصليّ بدقّة، وإعداد القائمة كاملة ودقيقة بمفردات هذا المجتمع، ثمّ أخذ مفردات ممثّلة من القائمة؛ لكي يحصل أخيرًا على عيّنة كبيرة نسبيًّا بدرجة تكفي لتمثيل خصائص المجتمع الأصليّ.

ولا تخفى على الباحث عيوب العيّنة وعوائقها: «فأوّلًا: لا يمكن الحصول على عيّنة يتطابق تركيبها مع تركيبة المجتمع الأصليّ. وثانيًا: يتطلّب اختيار العيّنة في المجتمع الأصليّ المتباين زيادة في حجم العيّنة لتشمل أفراد جميع الفئات، وثالثًا: وجود الخطأ العشوائيّ عند اختيار العيّنة..» [٢].

---

[١] الجباعي، يوسف، دليل الباحث في العلوم الاجتماعيّة، ص١٩٤

[٢] الزيباري، طاهر حسو، أساليب البحث العلميّ في علم الاجتماع، ص ١٢٦.

رابعًا: نقد المنهج الوصفيّ

ويجدر بنا في نهاية هذا المقاربة للمنهج الوصفيّ من جهة التعريف، والمقومات، والأهداف، والمميزات، والأدوات...أن نشير إلى تباين الرؤى في تقويم هذا المنهج وتشخيص نقاط قوّته ونقاط ضعفه، وإن كان قد تبيّن للقارئ العزيز في ثنايا البحث الكثير منها، ولكن هناك العديد من الإشكالات والانتقادات التي أثارها المختصّون يحسن الوقوف عليها، وإن كان بعضها ينطلق أحيانًا من تعصّب لمنهج دون الوصفيّ (بالخصوص المنهج التجرببيي)؛ ولذلك ينطلق الكثيرون في تقويمهم للمنهج الوصفيّ من مقارنته بالمنهج التجريبيّ ويعتبرونه أقلّ قيمة منه.

وعلى كلّ حال، يمكن أن نسجّل بعض الملاحظات التي ذكرها الناقدون والتي نظنّها جديرة بالاعتبار[١]:

أ- من ذلك «أنّ الدراسات الوصفيّة أقرب للأعمال العلميّة منها للبحث العلميّ المتكامل: فهي تقدّم وصفًا وتفسيرًا لواقع ما، ولا تركّز على بيان الطريقة التي تؤثّر العوامل المختلفة على الظاهرة المدروسة.

ب- في اعتماد الباحث على المعلومات (خاصّة في دراسات تحليل المضمون) يخشى من اعتماد الباحث على معلومات خاطئة، وكذلك يخشى انحيازه إلى مصادر معيّنة تزوّده بما يريد، لا بما هو واقع وحقيقيّ، وهذا يتوقّف على وعي الباحث ونزاهته وموضوعيّته.

ج - لمّا كان جمع المعلومات يتمّ أحيانًا بفريق يساعد الباحث في جمع البيانات، فإنّ هذا الجمع قد يتأثّر بتعدّد أساليب هؤلاء الأفراد وأمزجتهم وميولهم.

د- صعوبة إثبات الفروض في الدراسات الوصفيّة، لأنّ مساحة التخمين والظنّ تظلّ قائمة مع محدوديّة الوسائل في ذلك.

---

[١] الدويدري، رجاء، م.س، ص ٢١٩-٢٢٠.

هـ- صعوبة تعميم النتائج: فالبحوث الوصفيّة تناقش عادة ظواهر محدّدة في مكان وزمان محدّدين، والظواهر الاجتماعيّة والإنسانيّة والتربويّة التي تناقشها المناهج الوصفيّة عادّةً معقّدة جدًّا يصعب تعميمها؛ لأنّ الظاهرة الإنسانيّة ظاهرة حرّة ليست كالظاهرة الطبيعيّة والمادّة موضوع العلوم التجريبيّة تتسمّ بالخضوع الصارم لقوانين محدّدة.

و- وللسبب نفسه المذكور في النقطة السابقة، تكون قدرة البحوث الوصفيّة على التنبّؤ محدودة. هذا التنبّؤ الذي يعدّه بعض الباحثين أحد معايير العلمويّة!

خامسًا: العلوم الإسلاميّة والمنهج الوصفيّ:

في تحديد وتعيين موقع العلوم الإسلاميّة من خريطة العلوم، تقود القراءة المنصفة التي نؤمن بها في نطاق دراستنا لهذه الخارطة إلى تمايز هذه الدائرة عن دائرتيْ العلوم التجريبيّة والإنسانيّة، وأنّها تشكّل منظومةً لها من الخصوصيّات ما يُكسبها تميّزًا وفرادةً.

وإن كانت بطبيعة اهتماماتها وأغراضها هي أقرب إلى دائرة العلوم الإنسانيّة، بلحاظ أنّ الأخيرة (العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة) هي تلك التي اتّخذت الإنسان أو المجتمع موضوعًا لها، ومحورًا لاهتماماتها. ومن جهتها، فإنّ العلوم الدينيّة تستهدف بدورها الإحاطة المعمّقة بالمعارف الدينيّة في الجانب العقديّ، والتشريعيّ، والقيميّ السلوكيّ؛ قصد كمال الفرد وسعادة المجتمع، وهكذا تتقاطع دائرة العلوم الإسلاميّة مع دائرة العلوم الإنسانيّة في موضوع الإنسان والمجتمع. وهذا التقارب هو الذي مهّد الطريق أمام طرح البحوث حول التكامل المعرفيّ، وما طرحه بعض المفكّرين من أسلمة العلوم الإنسانيّة... أو إنسانيّات الدين وبناء العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة من منظور إسلاميّ..

وهذا يفرض على الباحث في مناهج العلوم الإسلاميّة أن يُولي أهمّيّةً لمناهج

العلوم الاجتماعيّة عمومًا، وبالخصوص المنهج الوصفيّ، وهو العمدة في هذا الباب. وأن يدرس إمكانيّة الاستفادة من هذا المنهج في الدّراسات الإسلاميّة.

ودعنا نفهم أوّلًا سرّ حضور هذا المنهج بقوّة في العلوم الإنسانيّة، ومن ثمّ نُحلّل أبعاد تسلّله إلى دائرة العلوم الإسلاميّة وإمكانيّة الإفادة فعلًا منه[١].

١- الإشكاليّة الأولى: المنهج التجريبيّ في صيغته الجديدة

ففي المسألة الأولى، يمكن القول إنّ هذا الحضور نشأ من هيمنة المنهج التجريبيّ وتسلّله إلى دائرة العلوم الإنسانيّة، فالفتوحات الكبيرة التي تحقّقت في علوم الطبيعة والإنجازات المؤثّرة التي حقّقتها العلوم التجريبيّة في ميادينها شجّعت الباحثين في المجال الإنسانيّ والاجتماعيّ على الاستفادة من هذا المنهج، ولكن واجهت دون ذلك عقبات ناشئة من طبيعة موضوع هذه العلوم التي تختلف عن المادّة والظاهرة الطبيعيّة في البحوث والدّراسات التجريبيّة. وتعود هذه العقبات أساسًا إلى:

- التغيّر الدائم الذي تتّسم به الظاهرة الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ الأمر الذي قد يحول دون العثور على قوانين ثابتة.

- صعوبة عزل العناصر الواجب عزلها عند إجراء التجارب، مما يجعل التجربة دون جدوى، وذلك بسبب تداخل الحياة الاجتماعيّة وتشابكها وتعقّدها (الانتماءات المتعدّدة - المكانة الاجتماعيّة..).

- عدم القدرة على تكرار التجربة الاجتماعيّة طالما أنّ المجتمع مهيّأ للتعلّم، باعتبار أنّه لا يتّخذ الموقف نفسه مرّتين للتجربة الواحدة.

- الميل إلى الاعتماد والاعتقاد بنتائج التجربة الأولى، وتعميم هذه النتائج فيما بعد دون إعادة التجربة لصعوبة التجربة الاجتماعيّة.

---

[١] انظر: قيدارة، الأسعد بن علّي: محاضرات في مناهج البحث، ص٥٧.

- عدم توفّر الوسائل الرفيعة، وجميع ما ظهر من هذه الوسائل تبقى تشكو من نقص في هذا المجال.

- انتماء المراقِب والمراقَب إلى المجتمع ذاته؛ الأمر الذي يُثير صعابًا لا يُمكن تحديدها، بسبب ميول وأهداف تؤثّر في موضوعيّة المراقب.

وبعد الاعتراف بوجود صعوباتٍ تعترض تطبيق المنهج التجريبيّ في العلوم الإنسانيّة، كان على هذا المنهج التكيّف مع ما يتوفّر وراء هذه الصعوبات من ميّزات للتمكّن من الحصول على نتائج في هذه المجالات، الأمر الذي أضفى على المنهج تغيّرًا نسبيًّا يظهر من خلال تنقيح تعريفاته ومصطلحاته بما يتماشى مع طبيعة الموضوع المبحوث، فبات البحث التجريبيّ عمليّةً يقوم الباحث من خلالها بإيجاد موقفٍ معيّنٍ يتضمّن شروطًا وظروفًا محدّدة، حيث يتحكّم في بعض المتغيّرات ويقوم بتحريك متغيّرات أخرى؛ ليتمكّن من تبيين دور هذه المتغيرات المستقلّة وتأثيرها على المتغيّرات التابعة. وخلاصة الكلام: يقوم الباحث بافتعال تغيّر ما على ظاهرة ما، ليدرس التغيّرات الواقعة عليها.

المتغيّر المستقل والمتغيّر التابع:

حينما نُلاحظ المردود الدّراسي لبعض الأطفال مثلًا، نجد أنّه يتأثّرتنظيم أوقات الطفل خارج الدوام؛ لذلك نقوم بتجارب نسعى من خلالها لاكتشاف رابطة (علاقة) بين تنظيم الوقت والمردود الدراسيّ، فنأتي لهذا الغرض بمجموعة من الطلّاب، ونقوم بإعداد توزيع دقيق لبرنامجهم خارج الدوام بين المراجعة، واللعب والنوم...، وبعد ذلك نقيس مردودهم الدراسيّ، فإذا وجدنا أنّه قد فاق نسبة المردود السابق، كشف لنا هذا أنّ تنظيم أوقاته له علاقة بهذا المردود.

اعتمادًا على المثال السابق، يُمكن تحديد مصطلحات عدّة، وهي:

* **المتغيّر المستقلّ**: وهو ما يدخله الباحث على التجربة، محاولاً إظهار أثره على العوامل الأخرى. وهو في مثالنا (تنظيم الأوقات).

* **المتغيّر التابع**: وهو العامل الذي يتأثّر بالمتغيّر المستقلّ سلبًا أو إيجابًا، وهو في المثال (المردود الدراسيّ).

* **المجموعة الضابطة**: وهي المجموعة التي لا تتعرّض للمتغيّر المستقلّ أو العامل التجريبيّ؛ بمعنى أنّها تبقى تحت الظروف العاديّة وغير مقيدة بنظام الوقت الجديد.

وهذه المجموعة مهمّة جدًّا؛ لأنّها أساس الحكم، وهي التي تُساعدنا على مشاهدة النتائج ويُطلق عليها أيضًا: (المجموعة المحايدة) أو (مجموعة المراقبة).

* **المجموعة التجريبيّة**: وهي مجموعة الأشخاص التي يسلّط عليها العامل التجريبيّ (المتغيّر المستقلّ) بهدف معرفة تأثيره فيها.

بهذه الحلّة الجديدة يستطيع المنهج التجريبيّ التغلّب على الصّعوبات التي ذكرناها قدر الإمكان، فقد بات من خصائصه:

- وجود متغيّر مستقلّ (فرضيّة) يُراد إثباتها أو قياس أثرها، وهذا كما هو واضح ليس بالأمر الممتنع.

- بات من الممكن تكرار التجربة للتأكّد من صدق النتائج وإثباتها، إذ ليس من العسير أن يكرّر الباحث تجربته، وإن استلزم ذلك جهدًا يفوق ما يمكن بذله في المختبر.

- بات من الممكن من خلال الاعتماد على هذا الأسلوب دراسة العلاقات غير الظاهرة.

- التمكّن من التحكّم بظروف التجربة بعزل العوامل الأخرى، وإن كان هذا الأمر أصعب في مجال العلوم الإنسانيّة.

٢- الإشكاليّة الثانية: العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة والمنهج الوصفيّ

ما سبق كان جوابًا عن المسألة الأولى وسرّ تغلغل المنهج التجريبيّ في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ومسارات تكيّف هذا المنهج وتأقلمه ليتولّد المنهج الوصفيّ.

بقيت المسألة التي تعنينا أوّلًا وبالذات، وهي المنهج الوصفيّ والعلوم الإسلاميّة: فإذا نظرنا إلى دائرة هذه العلوم بالمنظور الأوسع، الذي يشمل -إلى جانب العلوم الاستنباطيّة المعهودة: التفسير، والفقه والكلام،..... ومقدّماتها من منطق ولغة وأصول- إنسانيّات الدين: من علم نفس، وعلم اجتماع، وتاريخ، إلخ... نلاحظ أنّ إنسانيّات الدين أو العلوم الاجتماعيّة الإنسانيّة الإسلاميّة تلامس هذا المنهج الوصفيّ وأدواته.

وهذا أمرٌ واضحٌ وجليّ بحكم طبيعة موضوعات هذه العلوم، التي وإن استندت إلى الرؤية الكونيّة الإسلاميّة ومنطلقاتها الفكريّة ومقاصدها البعيدة، لكن وحدة الموضوعات تُقرّب الشقّة بينها وبين العلوم الاجتماعيّة الموازية.

ولكن المسألة تطرح نفسها بقوّة في العلوم الإسلاميّة الاستنباطيّة، والعلوم الممهّدة لها، والتي تبدو للوهلة الأولى أقلّ احتكاكًا بمثل هذه الأدوات في المنهج الوصفيّ، وإن كان التحليل أحد توابع المنهج الوصفيّ الأساسيّة وقرائنه، ومقوّمًا أساسيًّا من مقوّمات بحوثها.

وبتتبّع الأدبيّات الإسلاميّة في مناهج البحث والدّراسات المنهجيّة في دائرة العلوم الإسلاميّة، نرصد بعض المقاربات التي حاولت تكييف المنهج الوصفيّ واستثماره في العلوم الإسلاميّة الاستنباطيّة والدراسات الدينيّة الاجتماعيّة الإنسانيّة.

سادسًا: نماذج تطبيقيّة لموضوعات ومسائل من العلوم الإسلاميّة

١- المقاربة الأولى: المقاربة التاريخيّة التراثيّة في الإنسانيّات

بحثت هذه المقاربة عن جذور هذا المنهج في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، حيث تميل هذه المقاربة إلى تأصّل هذا المنهج في علومنا التراثيّة، وتؤكّد أنّ فضل العرب يُذكر في مجال البحث الوصفيّ القائم على أسسٍ علميّةٍ، وكانوا فيها روّادًا، سواء في العلوم الأساسيّة أو في العلوم التطبيقيّة أو العلوم الإنسانيّة، ولقد جمعوا في مجال البحث الوصفيّ بين الوصف والتعليل والتحليل، بينما لم يبدأ المنهج الوصفيّ في الغرب إلّا في نهاية القرن الثامن عشر، ونشط في القرن التاسع عشر.

وأوردت الباحثة أسماء أعلام اشتهروا بهذا المنهج في العلوم التطبيقيّة، كحنين بن إسحاق (ت ٢٦٤هـ)، والطبري (ت ٣٦٦هـ)، وابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، وأبي بكر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، وابن النفيس (ت ٦٨٦هـ)....

أمّا في مجال العلوم الإنسانيّة، فركّزت الباحثة على المنهج الوصفيّ عند الجغرافيّين العرب، وقدّمت قراءةً تحليليّةً لمساهمة الجغرافيّين العرب، سواء أولئك الذين استهوتهم جغرافيّة الجزيرة العربيّة، كالنضر بن شميل (ت ٢٠٤هـ)، وهشام الكلبيّ (ت ٢٠٦هـ)، والواقدي (ت٢٠٨هـ).... أو من سلك مسلك الجغرافيا الأدبيّة أو الوصفيّة، والتي تمثّلت بعلميْ المسالك والممالك وعجائب البلدان، ومن بين هؤلاء: ابن خرداذبة (ت٢٧٢هـ)، والمروزي (ت٢٧٤هـ)، ولكلّ منهما كتاب بعنوان (المسالك والممالك)، واليعقوبي (ت ٢٤٨هـ) وله كتاب (البلدان)، وقد قال عنه متز (Metz): «إنّه أوّل جغرافيّ بين العرب وصف الممالك معتمدًا على ملاحظاته الخاصّة»[١]. ومن

---

[١] دويدري، رجاء، م.س، ص١٨٦.

الأعلام المذكورين أيضًا السرخسيّ (ت ٢٨٦هـ)، والبلخيّ (ت٣٢٢هـ)، ولكلّ منهما أيضًا كتاب (المسالك والممالك).....

وممّا ميّز الجغرافيا الوصفيّة في تراثنا «أن اتّخذ الكثير السياحة وسيلةً للدراسة، وأكثر جغرافيّي العرب هم السائحون، ونذكر من رحّالة البرّ: المسعودي (ت٣٤٦هـ)، وابن جبير الكناني (ت ٦١٤هـ)، وابن بطوطة (ت٧٧٩هـ)، والموصليّ والعبدري..... وثمّة لون من الكتابة الجغرافيّة يطالعنا بوصف تفصيليّ لأقاليم خاصّة.... [ومن أهمّ المؤلّفات في هذا النوع] كتاب رسالة ابن فضلان لأحمد بن فضلان، وهي أقدم وصف معروف لشاهد عيان عن حياة (الفايكانغ) ومجتمعهم، ووثيقة بارزة في وصفه لحوادث وقعت منذ ما ينوف عن ألف سنة، وذلك في القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، وملاحظة البيروني (ت٤٤٠هـ) للأقطار الاسكندنافيّة، ووصفه لأهل (ورنج) الإسكندنافيّين... [وغيرها من الكتب]»[١].

«واستفاد العديد من الرحّالة والباحثين من أداء فريضة الحجّ، بالوصف والتحليل لما رأوه أو كتبوه، وقد أشار ياقوت الحمويّ في مقدّمته إلى ذلك، وكانت روايات الحجّاج المسلمين ذات قيمةٍ علميّةٍ، نذكر منهم رحلة ابن جبير (ت ٥٧٩ه)»[٢].

وتستخلص الباحثة الدويدري بعد جردها للإضافات العلميّة والمنهجيّة التي حقّقها علماؤنا القدماء لتستنتج: «لقد قدّم أسلافنا القدماء وصفًا عن الكون والأرض والمحيطات والمجتمعات البشريّة وعجائب الطبيعة والعادات المستغربة لدى الشعوب البعيدة بأسلوب وصفيٍّ ينمّ عن معرفة مباشرة، وكان حديثهم سردًا تاريخيًّا حينًا وملاحظاتٍ حينًا آخر، ولكن ما سجّلوه قام بدور

[١] دويدري، رجاء، ص١٨٦-١٨٧.

[٢] م.ن، ص١٨٧.

فعّال في الكشف عن الأرض والإنسان بأسلوبٍ وصفيٍّ تميّزت جغرافيّته بأصالةٍ فريدةٍ»[١].

وقد فات الباحثة الإشارة في هذا البحث إلى مساهمات أبي ريحان البيروني (٣٦٢-٤٤٠هـ) الذي جمع بين علوم شتّى، اعتمد فيها المنهج الوصفيّ، وهي العلوم التطبيقيّة والإنسانيّة، كالأديان المقارنة والإناسة والاجتماع... وتعدّ مساهمة البيروني مساهمةً نوعيّةً ومميّزةً في المجال الإنسانيّ، كما في مجال الجغرافيا والفلك والرياضيّات. نعم، اكتفت بالإشارة العابرة لملاحظته للأقطار الاسكندنافيّة ووصفه لأهل الرنج، لكنّها لم تُفصّل دوره في تطوير هذا المنهج في مجال دراسة الأديان وعلم الأديان المقارن. فكتابه (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة) هو عبارة عن دراسة ميدانيّة قامت على المعاينة والحكاية والسرد والمقارنة، وهو عبارة عن بحثٍ استطلاعيٍّ مهّد للإسلام انتشاره في تلك البلاد.

وتميّزت منهجيّته وطريقته في هذه الدراسة بخصائص فريدة شكّلت نقلةً في دراسة الأديان، منها:

أ- تجاوز الأفكار السطحيّة:

تجاوز البيروني الأفكار التي كان يحملها الناس والمسلمون عن الهند وأهلها، فهم لم يفهموا تقاليد الهند الروحيّة، وتعاملوا معها حسب المنقولات. ولقد اكتشف البيروني -وهو يعاين بلاد الهند ويعيش ثقافتها- أنّ أصحابه في تلك الديار «لم يعهدوا طرق الهند في أحكام النجوم، ولم يقفوا قط على كتاب لهم فيها، فلذلك يظنّون بهم الموافقة، ويحكون عنهم حكايات ما وجدنا عندهم منها شيئًا»[٢].

---

[١] دويدري، رجاء، ص١٨٩.

[٢] البيروني، أبو الريحان، ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة، ص٤٧٣.

وكأنّ البيروني يريد أن يُميّز بين المخيال الشعبيّ وبين الأساطير التي يحملها الناس عن دين ما وبين حقيقة ذلك الدين، ومن هنا حرص على إتقان لغتهم والاحتكاك بحكمائهم والاستماع إليهم للتعرف على دياناتهم ومعتقداتهم.

ب- الحكاية في منهج البيروني:

اعتمد البيروني منهجًا ميدانيًّا يعتمد على الحكاية إلى جانب المعاينة، والحكاية تتعلّق بالأقوال والأفعال على حدّ سواء.

فقد جاء في معاجم اللغة: الحكاية كقولك حكيت فلانًا وحاكيته: فعلت مثل فعله أو قلت مثل قوله[١]. وفي المعجم الوسيط: حكى الشيء حكاية: أتى بمثله... وحاكاه شابهه في القول أو الفعل أو غيرهما... والحكاية ما يحكى ويقصّ وقع أو تخيّل [٢]

ويصرّح البيروني باعتماده منهج الحكاية والوصف قائلًا في مقدّمة كتابه: «وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم حاك غير منتقد إلّا عن ضرورة ظاهرة»[٣]، فهو يُريد أن يصفَ الواقع والظواهر التي عاينها ويحكيها للقارئ بعيدًا ما أمكن عن تدخّلات وآراء الكاتب نفسه، مع أنّ ذلك عسير المنال؛ لأنّ التجرّد الكامل في دراسة الأديان يصعب تحقيقه، ولذلك أكّد البيروني التزامه ذلك في أغلب الأحيان.

ت- تجنّب المحاججة والجدل:

يُدرك البيروني ما ساد في الأدبيّات الدينيّة إلى حدود عصره من جدال دينيّ ومذهبيّ، وما لازم ذلك من طمس للحقائق وتزييفها، واستحالة المنظومات

[١] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج١٤، ص١٩١.

[٢] مجمع اللغة العربيّة، المعجم الوسيط، ، ج١، ص ١٩٠

[٣] البيروني، أبو الريحان، م.س، ص٢٢.

الدينيّة التاريخيّة إلى طروحاتٍ افتراضيّةٍ وهميّةٍ، ونسيج من الأفكار الخياليّة التي عمّقها المخيال الجماعيّ للنّاس والذاكرة الشعبيّة للجماهير؛ ولذلك نراه يؤكّد ذلك قائلًا: «وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتّى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحقّ، وإنّما هو كتاب حكاية، فأورد كلام الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيّين من مثله لتعريف المقارنة بينهم»[١].

فقد أراد البيروني أن يجعل من كتابه كتاب حكاية؛ لأنّ غرضه ليس غرض الحجاجيّ الذي يُريد أن ينتصر لملّته، ويمدح عقيدته، ويذمّ الآخر ويصوّب آراءه، ويخطّئ الآخر. بل نراه يركّز على توصيف وحكاية ما رآه في الهند من ظواهر دينيّة وثقافيّة واجتماعيّة، وما سمعه من عامتهم وخاصّتهم، وأيضًا ما وجده في كتبهم بلغتهم (كلام الهند على وجهه)؛ ولذلك حاول التجرّد من كلّ الأفكار المسبقة، وأقبل على علمائهم وحكمائهم ورجال دينهم مستوضحًا ومستفسرًا، بل ومتعلّمًا كما صرّح بذلك دون حرج: «كنت أقف من منجّميهم مقام التلميذ من الأستاذ لعجمتي فيما بينهم، وقصوري عمّا هم فيه من مواضعاتهم»، فلمّا اهتديت قليلًا لها أخذت أوقّفهم على العلل وأشير إلى شيء من البراهين وألّوح لهم الطرق الحقيقيّة في الحسابات، فانهالوا عليّ متعجّبين وعلى الاستفادة متهافتين....[٢].

ث- المقارنة:

أدرك البيروني -وهو يحكي لنا ما سمعه وشاهده وقرأه في بلاد الهند- ضرورة المقارنة بين ثقافة الهند وبقيّة الثقافات؛ ولذلك تنبّه إلى وجود روافد مشتركة بين الذاكرات الدينيّة وإن اختلفت أزمنتها وأماكنها وأنساقها؛ ولذلك نجده في مواقع مختلفة من كتابه يُقارن بين ثقافة الهند وثقافة اليونان، ولقد أكّد هذا التمشّي منذ المقدّمة حينما أعلن: «فأُورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيّين

[١] البيروني، أبو الريحان، ص١٦.

[٢] م.ن، ص٢٠.

من مثله لتعريف المقاربة بينهم»[١]، وكأنّه لاحظ وجود تقارب بين المنظومتين الهنديّة واليونانيّة، وإن باعد بينهما حيّز المكان. وهذا يعني أنّ الظاهرات الدينيّة وإن تباينت في ظاهرها، فإنّها تشترك على سبيل المشابهة في مجموعة من الرموز والمفاهيم، هذه المشابهة تجلّت للبيروني بصفة مخصوصة في التصوّف «لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتّحاد...»[٢].

ونرصد هذا المنحى المقارن في أكثر من مورد من الكتاب[٣].

ج- اكتشاف قوانين وسنن تحكم الأديان ومسيرتها:

تكشف دراسة البيرونيّ الرائدة -وخاصّة في ضوء المقارنات التي حرّرها بين أديان الهند وأديان اليونان، وبين دين الهند والإسلام ومدى التباين بينهما- عن مجموعة قوانين عامّة أو ما يشبه ذلك، تتخطّى فوارق الزمان والمكان.

ونكتفي بإيراد مثال لذلك، وهو تمييزه بين معتقدات العامّة والخاصّة في كلّ الأديان: فتصوّرات العامّة العقديّة تختلف عن تصوّرات الخاصّة، وكأنّنا أمام نمطين من الدّين داخل الدين الواحد، ولقد أكّد البيروني هذه المسألة في سياق حديثه عن اعتقادهم في اللهّ سبحانه قائلًا: «إنّما اختلف اعتقاد الخاصّ والعامّ في كلّ ملّة»[٤]، وهذا يعني أنّ العامّة في كلّ المنظومات الدينيّة تميل إلى التقليد دون تدبّر، وتُقبل على الطقوس الحسّيّة دون تبصّر. وهذا يعني «أنّ طباع العاميّ نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول الذي لا يعقله إلّا العالمون الموصوفون في كلّ زمان بالقلّة»[٥].

---

[١] البيروني، أبو الريحان، ص١٦.

[٢] م. ن، ص.ن.

[٣] انظر: م.ن، ص٣٩؛ ص٤٣؛ ص٩٢؛ ص٩٧...

[٤] م.ن، ص٢٣.

[٥] م.ن، ص٧٨.

٢- المقاربة الثانية: مقاربة أحد قراملكي

يذهب الدكتور قراملكي إلى أنّ أدوات البحث الرئيسة في الدّراسات الدينيّة هي خمس: التعريف، والوصف، والتفسير الشرعيّ، والتبرير (الاستدلال)، والتفسير (بمعنى التعليل)[١].

«ويؤكّد أنّ هناك تباينًا واسعًا بين عمليّة الوصف، كما مارسها القدماء، وكما هي عليه عند علماء العصر الحديث، حيث ينحصر العلم عند القدماء بالمعرفة البرهانيّة. وبالتالي فإنّ مسائل البحث المتّجهة نحو الوصف ستنحصر في التساؤل حول العوارض الذاتيّة للموضوع، الأمر الذي خلق مشاكل منهجيّة عديدة لعلوم البرهان وغيرها....

ويعتبر «أنّ الوصف كان عند مناطقة المسلمين يتّصل بمطلب (هل المركّبة)، وهم يُدخلون فيه السؤال ب(أي شيء) أيضًا»[٢].

أمّا اليوم، فيرى قراملكي أنّ نطاق الوصف أوسع بكثير، «فعندما نتساءل ما هو الدين؟[٣]، فإنّنا نتحرّك في مستوى التعريف، غير أنّنا سننتقل إلى مستوى الوصف حين نتساءل حول العلاقة بين الإيمان والصحّة النفسيّة أو نتساءل حول معطيات الإيمان وآثاره»[٤].

ويقسّم أنماط الوصف حسب تنوّع أدواته إلى الوصف التجريبيّ، والتحليليّ، والظاهراتيّ، والتاريخيّ... ويشرح هذا التنوّع انطلاقًا من أمثلةٍ من الدّراسات الدينيّة، فيضرب مثلًا عصمة الأنبياء، فالحديث عن هذا الموضوع يتّجه في واقع الأمر إلى مستوى الوصف، ويمكن أن يعالج بواسطة أدوات تاريخيّة أو تحليليّة

---

[١] قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينيّة، ص١٩٧.

[٢] م.ن، ص١٩٣.

[٣] لعلّ الأدقّ والذي ينسجم مع سياق الأمثلة أن يكون السؤال الأوّل: (ما الإيمان؟).

[٤] قراملكي، أحد، م.س، ص١٩٣.

أو دينيّة جوّانيّة، ويعتقد أنّ علماء الكلام قد استخدموا المنهج التحليليّ في دراسة الموضوع ومعالجته.

ويشرح المراد من الوصف التحليليّ بأنّه طريقة في الوصف لا تعتمد الأدوات التجريبيّة (الوصف التجريبيّ)، بل تقوم الطريقة على تحديد خواصّ لوازم الشيء من خلال تحليلٍ منطقيٍّ، وذلك من قبيل وصف الإنسان بأنّه من الممكنات[١].

وفي تقويمه للمنهج الوصفيّ في الدراسات الدينيّة، يعتبر أنّ الظواهر الدينيّة تقبل أنماطًا متعدّدةً من الوصف، ما يستوجب الانتباه لذلك، ولا بدّ للباحث أن يستوعب هذا اللون من التعارض ويمتلك أدوات لمعالجته.

ويعتقد قراملكي أنّ الحلّ الاستراتيجيّ لهذه المشكلة ولغيرها من مشاكل الانحصاريّة المنهجيّة، والتي تؤدّي للاختزاليّة تكمن فيما أسماه البيتخصّصيّة، وهو الأقرب إلى ما يُطلق عليه التكامل المنهجيّ في الأدبيات العربيّة المعاصرة. ويعرّف البيتخصّصيّة أنّها «اتّجاه حديث يستهدف التخلّص من الحصر المنهجيّ والفكر الاختزاليّ الناتج عنه. ويكسب هذا الاتجاه أهمّيّةً فائقةً في الأبحاث الدينيّة؛ لأنّ المسائل والظواهر الدينيّة متعدّدة الأصول، متنوّعة الأبعاد، ممّا يعني أنّ البحث سيؤدّي إلى تشويه الظواهر الدينيّة حين يتخلّى عن الاتجاه البيتخصّصيّ»[٢].

٣- المقاربة الثالثة: مقاربة فريد الأنصاري في (أبجديّات المنهج في العلوم الشرعيّة)

انطلاقًا من أنّ المنهج الوصفيّ عند فريد الأنصاري «هو عمليّة تُقدَّم بها المادّة العلميّة، كما هي في الواقع، أو أنّه عمل تقريريّ يعرض موضوع البحث عرضًا إخباريًّا بلا تعليل أو تفسير»[٣]. وبناءً عليه، فالمنهج الوصفيّ إذن يقوم على استقراء المواد العلميّة التي تخدم إشكالًا ما أو قضيّةً ما وعرضها عرضًا مرتّبًا ترتيبًا منهجيًّا.

---

[١] قراملكي، أحد، ص١٩٤.

[٢] م.ن، ص٤١٠.

[٣] الأنصاريّ، فريد، أبجديّات المنهج في العلوم الشرعيّة، ص٦٦.

وانطلاقًا من هذا التحديد، يُقسّم البحث الوصفيّ إلى قسمين:

الأوّل: الوصف التعبيريّ: العرض، وينطبق على البحث المرجعيّ (البيبليوغرافيا) والتقرير العلميّ.

الثاني: الوصف الرمزيّ: التكشيف، أو الفهرسة، وهو عمل وصفيّ يهدف إلى وضع دليل يتوصّل بواسطته إلى مختلف المعلومات المذكورة في كتاب أو أكثر، فيسمّى كشّافًا أو فهرسًا.

أ- الوصف التعبيريّ:

له صيغتان كما ذكرنا، هما: البحث المرجعيّ والتقرير العلميّ:

- **النوع الأوّل: البحث المرجعيّ**: هو عبارة عن إعداد سجلٍّ علميٍّ للإنتاج الفكريّ المكتوب، سواء أكان مطبوعًا أو مخطوطًا، ويُطلق عليه في تراثنا الفهرست، أو الثبت....

ويعتبره الأنصاري ضروريًّا لكلّ باحث، سواء أكان مبتدئًا أو كان من الراسخين، ويرى أنّ البحث المرجعيّ يمكن أن يصنّف إلى أربعة أنواع:

الأوّل: المرجعيّة السرديّة: وهي التي تقوم على سرد المؤلّفات على ترتيبٍ منهجيٍّ معيّنٍ، مع الاقتصار على ذكر المعلومات الظاهرة للكتاب.

الثاني: المرجعيّة الوصفيّة: وهي أكثر تفصيلًا من الأولى، فزيادة على المعلومات الظاهرة للكتاب، نتطرّق ههنا إلى مضمونه على الإجمال.

الثالث: المرجعيّة الموضوعيّة: وهذه كذلك أكثر تفصيلًا من سابقتها؛ إذ نركّز ههنا في إطار المضمون على فكرةٍ معيّنةٍ أو إشكالٍ معيّنٍ أو قضيّةٍ جزئيّة؛ وذلك لخدمة موضوع ما يُراد دراسته استقبالًا.

الرابع: المرجعيّة النقديّة أو التقويميّة: وهنا بالإضافة إلى ما تقوم به في المرجعيّة الوصفيّة نعمد إلى تقويمٍ إجماليٍّ للكتاب بذكر مزاياه ونقائصه»[١].

- **النوع الثاني: التقرير العلميّ**: وقد يكون على وجهين:

الوجه الأوّل: هو تقديم صورة علميّة عمّا هو واقع، كوصف مادّة علميّة، إمّا بواسطة الانتخاب، وذلك أنّك تتحدّث عن المادّة، ثمّ تستشهد لكلامك بنصوص مختارة. وإمّا بواسطة الاستقراء التامّ، وذلك بتقديمها أجمعها في عمل ما.

الوجه الثاني: وهو تقديم صورة علميّة عمّا هو متوقّع: ويدخل تحته كلّ التقارير العلميّة التي تقدّم لتسجيل الرسائل والأطروحات الجامعيّة.

ب- التكشيف أو الفهرسة

وهو -كما ذكرنا آنفًا- عملٌ وصفيّ يهدفُ إلى وضع دليلٍ يُتوصّل بواسطته إلى مختلف المعلومات المذكورة في كتاب أو أكثر، فيسمّى كشّافًا أو فهرسًا. ومثّل لذلك ببعض أنواع الفهارس المعتمدة، واقترح (كالفهرس التفصيليّ والتحليليّ والعامّ والخاصّ...)، واقترح ما أسماه ب (الكشاف الموضوعيّ للعلوم الشرعيّة): «وهو مشروعٌ علميٌّ يهدفُ إلى وضع دليلٍ معجميٍّ للموضوعات المدروسة لدى القدماء لتقريبها ما أمكن إلى الباحثين والمفكّرين المعاصرين»[٢].

وفي تنقيح الفرق بين «التقرير العلميّ» و«التكشيف»، يذهب الأنصاري إلى «أنّ الأوّل يقوم على وصف المادّة الموضوعيّة أو استخراج النصوص وتصنيفها، بينما الثاني يكتفي بسرد أرقام الصفحات التي وردت بها المعلومات المكشّفة، استقراء مع تصنيفها، كذلك فهو وصف يقوم على الرموز لا على التعبير»[3].

---

[١] الأنصاري، م.س، ص٦٦- ٧١.

[٢] م.ن، ص٧٣.

[٣] م.ن، ص.ن.

ويلاحظ على هذه المقاربة، أنّها تعاطت مع الوصف كأسلوبٍ بحثيٍّ أو آليّة أو تقنية بحتة دون النّظر إليها كمنهجٍ متكاملٍ يقوم على فلسفة بحثيّة، وله خصائصه التي تميّزه عن المناهج الأخرى، ولعلّ سبب ذلك يعود إلى حصر الوصف في تعريف الأنصاريّ ب «المادّة العلميّة» أي لا تتخطّى إطار الوصف حدود المعلومات إلى الظواهر، ومن هنا تضيّقت معه البحوث الوصفيّة في دائرة الببليوغرافيا، والتكشيف، والتقرير.

أمّا لو تجاوزنا بمنظور الوصف المادّة العلميّة للظواهر الموضوعيّة، كما هو الحال في العلوم الاجتماعيّة، وفي الدراسات الدينيّة أيضًا، وبالخصوص إنسانيّات الدين، فلن تنحصر قطعًا دائرة التطبيقات فيما ذهب إليه الدكتور الأنصاريّ.

٤- المقاربة الرابعة: مقاربة ميدانيّة تطبيقيّة

ينزع بعض الباحثين[١] إلى قراءةٍ نقديّةٍ للمنهج الوصفيّ، الذي هيمن في مرحلة ما على الدّراسات والبحوث حتى داخل المؤسّسات الدينيّة والجامعات الإسلاميّة، ويرى هؤلاء أنّ اتّجاهات البحث تتوجّه أكثر فأكثر نحو الأبحاث الميدانيّة التطبيقيّة، ويدعو إلى هذه الأعمال الميدانيّة التطبيقيّة في الدّراسات الدينيّة. ويقترح نماذج لهذه الدّراسات الميدانيّة كعناوين أوّليّة، ويمكن صياغتها في مشاريع بحثيّة بأهداف وإشكاليّات وتساؤلات وفرضيّات، وهيكلة في إطار منهجيّ:

أ- الدراسة الأولى في صلاة التراويح:

ويدعو هذا الباحث إلى الاستفادة من ظاهرة الإقبال على صلاة التراويح في المساجد خلال شهر رمضان المعظّم، في كلّ أصقاع العالم، وتستقبل المساجد جميع أصناف الناس، شيبًا وشبابًا ونساء، ومن كلّ الطبقات الاجتماعيّة، فقراء وأثرياء، وحكامًا، وجماهير. وذلك بالبحث في هذه الظاهرة انطلاقًا من الكشف

[١] انظر: ذهب، صالح، الفقه الاجتماعيّ والمجال التطبيقيّ في الدراسات الإسلاميّة ١و٢، مدونة ذهب صالح مولود، تاريخ النشر: ١٠-٨-٢٠٢٠.

عن أحكام هذه الصلاة ومقاصدها أوّلًا، ومن ثمّ أثرها في حياة المسلمين؟ وكيف تؤدّى في مساجد مدينة (س)، أو حيّ (ص)؟ مقارنًا بين الإقبال على المساجد في صلاة التراويح في شهر رمضان، وبعد شهر رمضان. ويستعمل استبيانًا موجّهًا إلى عيّنة عشوائيّة.

الظاهرة نفسها تطبّق على أحكام الصلاة ومقاصدها، ومدى أثرها الروحيّ والاجتماعيّ، ولماذا يقلّ الإقبال على المساجد في صلاتي الصبح والظهر؟ ويستعمل استبانة موجّهة إلى عيّنة من روّاد المساجد.

ب- الدراسة الثانية في الزكاة:

الزكاة شعيرة تعبديّة في الإسلام لها أبعاد اجتماعيّة واقتصاديّة؛ حيث تُعتبر أهم رافد للتكافل الاجتماعي، ومصدرًا اقتصاديًّا يُخفّف من العوز والفقر في المجتمع، وباستثمارها يمكن أن تحرّك عجلة الاقتصاد.

البحث في أحكام الزكاة ومدى أثرها الاقتصاديّ والاجتماعيّ في مدينة (س) أو حي(ص) مقدّمًا إحصائيّةً لحالة المعوزين والأثرياء، مقارنًا بين أداء الزكاة فعليًّا بين السكان ومؤشّرات الإحصائيّات لو أخرجت الزكاة وفق الأحكام التي تنقّح في الدراسة. ويستعمل استبانة موجهة إلى عيّنة من المواطنين ومقابلات مع أثرياء وعلماء.

ت- الدراسة الثالثة في الصيام:

في هذه الدراسة، يدعو الباحث إلى اغتنام فرصة شهر رمضان وحالة التسامي الروحيّ التي تواكبه عادّة عند عموم النّاس، مما يحرّك القيم الاجتماعيّة السامية، من حبّ، وتقدير، وتضامن، وتآلف.

ويحسنُ بنا في هذه الظروف وهذه البيئات المنفتحة على أجواء المعنويّات أن ندرس الأثر الروحيّ والاجتماعيّ للصيام في حياة المسلمين، ويجدر بنا أن تتابع الدراسة أيضًا حالة العيّنات المدروسة بعد شهر رمضان، ومحاولة إيجاد تفسير

لظاهرة الانكماش الروحيّ والمعنويّ التي تعاني منها المجتمعات الإسلاميّة بعد انقضاء شهر رمضان. ويقترح الباحث استخدام استبانة موجّهة إلى عيّنة من النّاس ومقابلات مع علماء مختصّين.

ث- الدراسة الرابعة في الحجّ:

لا جدال في عظمة فريضة الحجّ وآثاره العظيمة في وحدة المسلمين، وتوحيد صفوفهم، كمؤتمر عامّ يحشد عموم المسلمين على صعيد واحد بمختلف أجناسهم وألوانهم وألسنتهم.....

واعتبر الباحث أنّ إحياء شعيرة الحجّ بأحكامها ومقاصدها أقرب سبيل لتوحيد المسلمين وإعادة مجدهم والنهوض بحضارتهم. ومن هنا، يقترح بحثًا عن الحجّ، وأحكامه، وأهدافه، ومدى أثره في وحدة المسلمين، وكيف نرتقي بالحجّ إلى أن يكون لكلّ بلد ممثّلون رسميّون وشعبيّون، يجتمعون في كلّ سنة بمناء للتشاور في أحوال المسلمين، مشكّلين «كونجرسًا إسلاميًّا»، يقدّم الاستشارة للحكومات في البلدان الإسلاميّة؟

ويعدّ هذا الطرح (عند أصحابه) فقهًا اجتماعيًّا، ينقل الدّراسات في العلوم الإسلاميّة، من الاجترار والوقوف عند الجانب النظريّ، إلى مجال البحث التطبيقيّ، ومن أهمّ أهدافه:

- الارتقاء بالبحث الأكاديميّ في العلوم الإسلاميّة من الجمود إلى الحيويّة.

- إبراز الجنبة الميدانيّة في الدّراسات الإسلاميّة، وعدم الاكتفاء بالمنهج الوصفيّ بصيغته الصرفة.

- الولوج بالبحوث والدّراسات الإسلاميّة إلى المجال التطبيقيّ العمليّ، وعدم الاكتفاء بالبحوث النظريّة.

- من فوائد هذه الدراسات أنّها تُساهم في إيجاد الحلول العمليّة للإشكاليّات الواقعيّة.

- إنّ استعمال الاستبيانات هو سبيل للتثقيف الإسلاميّ للعناصر من العيّنات التي ساهمت في الإجابة عن الاستبيان.

- ليس هناك إشكال في أن نستعير بعض المصطلحات الضروريّة للدراسات المطروحة من علم الاجتماع، والعلوم الاقتصاديّة، ومن علم الإحصاء، وعلم النفس، وندمجها في المصطلحات الإسلاميّة ونكيّفها.

٥- تقويم هذه المقاربات:

ويكشف لنا المسار التحليليّ لهذه المقاربات المختلفة للمنهج الوصفيّ وتطبيقاته في العلوم الإسلاميّة:

أنّ **المقاربة الأولى** طغت عليها الجنبة التاريخيّة والإثبات التاريخيّ لتجذّر هذا المنهج في تراثنا الإسلاميّ، وخاصّة في العلوم التطبيقيّة والعلوم الإنسانيّة. فهي تستهدف أساسًا إثبات أسبقيّة علماء الإسلام من عرب وعجم إلى اعتماد هذا المنهج بصيغه التطبيقيّة المختلفة، قبل أن يتبلور في الغرب أخيرًا.

أمّا المقاربة الثانية: فيذهب صاحبها إلى أنّ الوصف هو أحد أدوات البحث في العلوم الدينيّة إلى جانب التعريف، والتفسير، والتبرير والتعليل، ويركّز في مقاربته على العلوم البرهانيّة، التي يرى أنّ الوصف الذي مارسه علماؤنا القدماء يختلف عن الوصف الحديث، وأنّ الوصف له أنحاء متنوّعة ومتعدّدة، منها التحليليّ والتجريبيّ والتاريخيّ والظاهريّ....

وفي تطبيق المنهج الوصفيّ في الدّراسات الدينيّة، يعتبر أنّ الظواهر الدينيّة تقبل أنماطًا متعدّدةً من الوصف؛ ولذلك يجب الانتباه لذلك. ولا بدّ للباحث

أن يستوعب هذا اللّون من التّعارض ويمتلك أدوات لمعالجته، وينادي في هذا السياق بالبيتخصّصيّة (أي اعتماد أكثر من منهج) وتخطّي الانحصاريّة المناهجيّة.

وهكذا نرى أنّ هذه المقاربة تختلف جوهريًّا عن المقاربة الأولى التي رأت تجلّيات المنهج الوصفيّ الحديث وجذوره الأولى في تُراثنا القديم، وفي العلوم التطبيقيّة والإنسانيّة في حضارتنا الإسلاميّة.

أمّا المقاربة الثالثة: وهي مقاربة انطلق صاحبُها من تضييق معنى الوصف وتحديده، لذا كان المنهج الوصفيّ عنده يقوم على استقراء المواد العلميّة التي تخدم إشكالًا ما أو قضيّة ما وعرضها عرضًا مرتّبًا ترتيبًا منهجيًّا. وبناء عليه، ينحصر الوصف في قسمين أساسيّين:

الوصف التعبيريّ، والوصف الرمزيّ أي البحث المرجعيّ (الفهرسة والتقرير العلميّ) أو التكشيف والفهرسة.

أمّا المقاربة الرابعة: التي وإن رفعت شعار النقلة المنهجيّة من البحث الوصفيّ إلى البحث الميدانيّ والتطبيقيّ، لكنّها في الواقع ليست سوى محاولة لإعطاء نماذج لبحوث في الدّراسات الدينيّة تتخطّى الأُطر التقليديّة النظريّة لمثل هذه العناوين، والسعي الحثيث لاعتماد البحث الميدانيّ واستبانة الآراء ودراسة المشاكل الواقعيّة وإيجاد الحلول لها.

وهكذا تكشف لنا هذه المقاربة عمق الفوارق والاختلافات بين شتّى المقاربات المزبورة، وهذا التفاوت وإن كان يبرّره تعدّد منطلقات هذه المقاربات وأبعادها، لكنّه يحمل من الدّلالات الكثير على مستوى حاجة المهتمّين بتأصيل المناهج الإسلاميّة لمزيد جهدٍ وبحثٍ لمقاربات أكثر شموليّةً وإحاطةٍ للمنهج الوصفيّ خاصّة، وسائر المناهج الحديثة من منظور العلوم الإسلاميّة، وبالخصوص العلوم الاستنباطيّة.

الخاتمة:

إنّ بروز المنهج الوصفيّ وهيمنة أدواته البحثيّة في ميادين العلوم الإنسانيّة والتربويّة خصوصًا، هو ثمرة من ثمار الانتصارات الكبيرة والفتوحات الضخمة التي أنجزها المنهج التجريبيّ في مجال العلوم الطبيعيّة والتطبيقيّة. لقد دغدغت هذه النجاحات مشاعر ووجدان العاملين في مجال الإنسانيّات للاستفادة من هذا المنهج، وتكييفه مع طبيعة موضوعات الإنسانيّات والعلوم التربويّة.

وفي مجال العلوم الإسلاميّة، وإن كنّا لا نُنكر سبق علمائنا لتأسيس المنهج التجريبيّ واعتماد أدوات المنهج الوصفيّ في مجال العلوم التطبيقيّة والإنسانيّة، كما مرّ بنا في المقاربة الأولى من المقاربات المزبورة، لكن في تاريخنا المعاصر، نشهد اليوم تأثّرًا في الجامعات والمعاهد ومراكز البحوث المهتمّة بالعلوم الإسلاميّة بهذا التوجّه نحو المنهج الوصفيّ في صيغه المعاصرة وبأدواته المستحدثة، وفي كثير من الأحيان دون مراعاة طبيعة موضوعات بعض العلوم الإسلاميّة، كالموضوع العقديّ، والتفسير، أو فقه الحديث.....

إنّ إصرار بعض المؤسّسات العلميّة على اعتماد هذا المنهج في البحث وكتابة الأطاريح، وإلزام طلّابها وباحثيها بذلك دون تكييفه مع طبيعة موضوعات العلوم الإسلاميّة ومقتضياتها وغائيّاتها ليعدّ نوعًا من الانبتات والاغتراب. ويأتي في إطار الانسياق أمام موجة العلمويّة التي اكتست الساحات الأكاديميّة المنتشية بفتوحات المنهج التجريبيّ و«ربيبه» المنهج الوصفيّ!

لقد سعينا في هذه المحاولة البحثيّة أن نقارب المنهج الوصفيّ من خلال المفهوم والأهداف والأدوات والأقسام، وسائر المحدّدات، ومن ثمّ قمنا باستقراء وتتبّع مقاربات المفكّرين المهتمّين بالعلوم الإسلاميّة لتطبيقات هذا المنهج والاستفادة

منه في مجال هذه العلوم، وانتهى بنا هذا الاستقراء والتّتبع إلى التفاوت العميق في هذه المقاربات، والذي أرجعناه للتنوّع الاجتهاديّ في تشخيص طبيعة المنهج الوصفيّ والخصوصيّات المتنوّعة لموضوعات العلوم الإسلاميّة، والتي وإن كان مصبّها واحدًا ومشتركًا: «النصّ الدينيّ»، ولكن زاوية لحاظ هذا النصّ، وأهداف هذه الدراسة تتفاوت عميقًا من علم إلى آخر، ومن فنّ إلى آخر.

إنّ النتيجة الأبرز التي انتهينا إليها فيما يرتبط بإمكان استفادة العلوم الإسلاميّة من عطاءات هذا المنهج وتطبيقاته: أنّ المنهج الوصفيّ يمكن الاستفادة منه ومن أدواته البحثيّة في سياق رؤيةٍ تكامليّةٍ توظّف مجموعة مناهج وأدوات وتقنيات بحثيّة لدراسة الظاهرة في إنسانيّات الدين، أو دراسة الموضوع والقضيّة في العلوم الإسلاميّة الاستنباطيّة، أو العلوم الممهّدة لها.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، لا.ط، إيران، أدب الحوزة قم، ١٤٠٥ه.

٢. الأنصاري، فريد، أبجديّات المنهج في العلوم الشرعيّة، ط١، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، ١٩٩٧.

٣. البيروني، أبو الريحان، ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة، ط٢، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣.

٤. الجباعيّ، يوسف، دليل الباحث في العلوم الاجتماعيّة، ط١، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٩٩٧

٥. الزيباري، طاهر حسّو: أساليب البحث العلميّ في علم الاجتماع، ط١، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١١.

٦. بدر، أحمد، أصول البحث العلميّ ومناهجه، ط٩، القاهرة، المكتبة الأكاديميّة، ،١٩٦٦.

٧. دويدري، رجاء، البحث العلميّ أساسيّاته النظريّة وممارسته العمليّة، ط١، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠م.

٨. ذهب، صالح، الفقه الاجتماعيّ والمجال التطبيقيّ في الدراسات الإسلاميّة ١و٢، مدوّنة ذهب صالح مولود (أريد)، ١٠-٨-٢٠٢٠.

٩. عقيل، حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلميّ، لا.ط ، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩.

١٠. قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينيّة،ط١، بيروت، معهد المعارف الحكميّة، ٢٠٠٥.

١١. قيدارة، الأسعد بن عليّ، محاضرات في مناهج البحث،لاط ، مقرّر ماجستير فقه وأصول، جامعة المصطفى العالميّة (حوزة الإمام الخمينيّ)، دمشق، ٢٠٠٨.

١٢. مجمع اللغة العربيّة، المعجم الوسيط، ط٤، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، ، ٢٠٠٨.

المنهج المقارن والعلوم الإسلاميّة

د. لولاسي الهوارية[1]

المقدمة:

المنهج المقارن هو أحد مناهج البحث العلميّ التي تحتلّ أهميّة بالغة، خاصّة في الدّراسات الاجتماعيّة والقانونيّة واللغويّة... فالمقارنة تعوّض التجربة في المواضع التي يتعذّر علينا القيام فيها بالتجربة. ففي الدراسات القانونيّة، يمكّننا المنهج المقارن من الاطّلاع على تجارب النظم القانونيّة في البلدان الأخرى، وعقد مقارنة بينها وبين النظم المحلّيّة حتّى يتمكّن من علاج القصور، وتعديل القوانين، واستحداث أخرى. وفي مجال الأدب والبحث في جذور اللغة، يمكّننا من مقارنة الآداب الأجنبيّة بالأدب القوميّ للكشف عن الصلات والروابط الإنسانيّة.

تسلّل هذا المنهج بطريقة أو بأخرى إلى مجالات عديدة، منها العلوم الإسلاميّة؛ حيث يكتسب المنهج المقارن في العلوم الدينيّة أهمّيّة خاصّة، فهو يمكّنها من الاستفادة من التنوّع الاجتهاديّ في مختلف الفروع لتطوير المعرفة الدينيّة والنهوض بها، وإخراجها من حالات الجمود وأوهام الإطلاقيّة.

---

[١] أستاذة محاضرة بجامعة وهران – الجزائر.

ولمّا كان هدف المنهج المقارن الاعتراف بوجود الآخرين، وبذل الجهد من أجل الفهم لا من أجل إصدار الأحكام والانطباعات الذاتيّة، لمّا كان هدفه ذلك، امتدّ ليصل إلى علوم أخرى؛ ليثبت وحدة العالم عن طريق التشابه والتماثل.

وعليه، يكتسب هذا البحث أهمّيّته من أهميّة المنهج المقارن نفسه؛ حيث نسعى في هذا الطرح إلى تسليط الضوء على أهمّ أسس المنهج المقارن وأصوله وضوابطه، والإشارة إلى ميادين تطبيقاته وثماره في مختلف العلوم.

لذلك، توزّع البحث على ثلاثة مطالب:

أوّلًا: أصول المنهج المقارن وضوابطه، وفيه نتعرّض لتعريف المنهج مع ذكر جذوره التاريخيّة وخصائصه وشروطه...

ثانيًا: المنهج المقارن في العلوم الإنسانيّة، حيث يقع التعرّض إلى علاقة المنهج المقارن بكلٍّ من العلوم القانونيّة والأدب وفقه اللغة.

ثالثًا: المنهج المقارن في العلوم الدينيّة، ويختصّ هذا المطلب بذكر الكلام المقارن، والتفسير المقارن، وأصول الفقه المقارن، والفقه المقارن، وعلم الأديان المقارن.

أوّلًا: أصول المنهج المقارن وضوابطه

هذا المطلب تمهيد لدراسة المنهج تطبيقيًّا في العلوم الإنسانيّة أوّلًا، وفي العلوم الدينيّة ثانيًا. وفيه نورد تعريف المنهج القارن، مسلّطين الضّوء على مصطلح القران، وأنواع المقارنة، وخصائصها، وشروطها، والجذور التاريخيّة للمنهج المقارن وأهدافه، ونختم هذا المطلب الأوّل بمعوّقات المنهج.

١ - تعريف المنهج المقارن:

هو إجراء يستند فيه على العقل من أجل دراسة موضوع ما، فيعمد إلى الدقّة في ترتيب الأفكار للكشف عن الفروقات وتمييز التناقضات، ويكون ذلك بالملاحظة والتعليل، والمقارنة بين الظواهر المتعلّقة بالبحث؛ سعيًا نحو الوصول إلى نتيجة باتّباع خطوات منها: التحليل والوقوف عند الاشباه والنظائر والاختلافات.

ولهذا المنهج أصول عريقة تعود إلى زمن الحضارة اليونانيّة القديمة، فقد اعتمده أرسطو لمعاينة الاختلافات بين أنماط البشر، واعتمده أيضًا في أبحاثه السياسيّة، ثمّ جاء العصر الإسلاميّ، فاستخدم للموازنة بين النصوص الأدبيّة، فأصبح علمًا قائمًا مبنيًّا على أسس وأنظمة اعتمدها نقّاد الأدب العربيّ، وتوارثها اللغويّون، فكانت قانونًا عامًا يحكم بالجودة أو الرداءة، فالأدب الجيّد بالنسبة للنقّاد هو ما توافرت فيه اللغة السليمة والخيال الجامح والعواطف الإنسانيّة النبيلة، وإن نقص شرط منها فهو أدب هجين لا يسلم من ألسنة النقّاد.

كما اُعتُمِد هذا المنهج في تحديد نوع الثقافات بالبحث والتنقيب في أصول الأجناس، والكشف عن بؤر التمايز في البيئات المختلفة، فقد قام ابن خلدون بمقارنة طبيعة اختلاف الأجناس من حيث التكوين، ونظرًا لأهمّيّة القياس في كشف التماثلات والفروقات، فقد استخدم المنهج في كثير من الدّراسات في شتّى الميادين العلميّة.

يندرج المنهج المقارن ضمن المناهج الإجرائيّة التي تعتمد على قواعد موضوعيّة وطرق ثابتة للوصول إلى الإجابة. إنّه إجراء يقابل الأحداث والآراء للكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بينها، ويؤكّد ابن خلدون في مقدّمته على: (أنّ الباحث يحتاج إلى العلم باختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السّير والأخلاق والعوائد، والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو ما بينهما من الخلاف والتعليل المتّفق منها والمختلَف)[١]. أمّا الفارابي، فقد استعمله للموازنة بين الدول الفاضلة والدّول الضالّة. كما قارن ابن رشد بين قدرات الرجل وقدرات المرأة، وبيّن خضوعهما لمتطلّبات المجتمع.

وبشكل عامّ، يمكن القول إنّ المنهج المقارن يبحث في الظواهر الثقافيّة ليستدلّ منها على القرابة والأصل المشترك، ويتتبّع الظواهر في أكثر من مكان وأكثر من زمن، والبحث في الاختلافات والتفاوتات في التطوّر والنّضج في المسائل، والاستفادة من التجارب الناجحة.

أ- في رحاب مصطلح القران:

المقارنة مشتقّة من قرن وتعني وصل، وقرنت الشيء بالشيء إذا وصلته، ومقرون متقابل، وقرنُ الشيء طرفاه[٢]. كما تفيد كلمة مقارنة مقابلة مسائل معيّنة من أجل الكشف عن أوجه التّشابه وأوجه الاختلاف، وهو بمثابة الموازنة العقليّة بين الظواهر المستقلّة حتّى يتمكّن الباحث من تفسيرها بيسر، ويكتشف نقاط الضّعف والقوّة.

لقد استُخدم المنهج المقارن في الدّراسات القانونيّة والسياسيّة والعلوم الإنسانيّة، وعلم الأصول الدينيّة؛ لرصد التنوّع والتباين من أجل تحديد الخلاف

[١] علبي، عاطف، المنهج المقارن مع دراسات تطبيقيّة، ص ١٣١.

[٢] الزمخشري، جار الله، أساس البلاغة، ص٦٠٢.

وطبيعة العلاقة، وقد ظهر المنهج المقارن في الاستعمال بالتحليل المقارن من باب الترادف لا غير.

ب- خطوات المنهج المقارن

أوجد الخبراء مجموعة من المراحل الأساسيّة المتّبعة لدراسة الظواهر:

- تحديد المشكلة بدقّة ووضوح، ووضع الفرضيّات، وتحديد المتغيّرات والمفاهيم.

- لا بدّ من وجود ظاهرتين أو أكثر.

- تتبّع الظواهر في أكثر من مكان وأكثر من زمن، والبحث في تفاوت التطوّر والنّضج في المسائل.

- تجنّب المقارنة السطحيّة، ولا مجال لمقارنة ما لا يُقارن.

٢- أنواع المقارنات وخصائصها وشروطها

نشأت أربعة أنواع من المقارنات:

- مقارنة اعتياديّة: ترتكز على إظهار أوجه التّشابه أكثر من الاختلاف.

- مقارنة مغايرة: تقوم على تبيان أوجه الاختلاف أكثر من أوجه التّشابه.

- مقارنة داخليّة: تحدث ضمن فضاء محدود وضيّق.

- مقارنة خارجيّة: تتعدّى حدود المنطقة وتكون عالميّة.

أ- نطاق المقارنة

يُقصد من نطاق المقارنة الأساس الذي اعتُمد عليه في الموازنة والمقايسة، ومن ذلك:

– نطاق زمانيّ: كأن ندرس ظاهرة في زمانين مختلفين.

– نطاق مكانيّ: أن ندرس ظاهرة في مكانين مختلفين.

– نطاق زمكانيّ: أن ندرس ظاهرة في زمانين ومكانين مختلفين.

– نطاق شخصيّ: أن نُقارن فكرةً أو منظومةً بين علمين.

– نطاق مدرسيّ: أن نقارن أطروحة أو موقف مذهبين مختلفين.

– نطاق منهجيّ: ندرس فكرة أو أطروحة بالمقارنة بين منهجين بحثيين.

– نطاق موضوعيّ: أن ندرس موضوعًا فقهيًّا أو كلاميًّا أو أصوليًّا ... بمقارنة آراء مختلف المذاهب.

ب– أبعاد المنهج المقارن

للمنهج المقارن أبعاد عدّة، لكن أهمّ ما يُذكر من أبعاد تتلخّص في الأبعاد الثلاثة الآتية:

– بُعد تاريخيّ (زمانيّ): في هذا البُعد، تتمّ دراسة الظاهرة نفسها، ولكن في فترتين زمانيّتين مختلفتين؛ وذلك من خلال تحليل الظاهرة في كلتا المرحلتين، ثمّ اعتماد إحداها كنقطةٍ معياريّةٍ يتم الرجوع إليها للمقارنة بها.

– بُعد مكانيّ: وهنا نُقارن بين الظاهرة في مكان معيّن وتواجدها في مكان آخر، وذلك في الفترة الزمنيّة نفسها، مثلًا المقارنة بين تطوّر معدّلات الاستثمار بين سورية والجزائر خلال فترةٍ زمنيّةٍ واحدة، مثل ٢٠٠٦ –٢٠٠٧ .

– بُعد زمانيّ ومكانيّ: والذي يقارن بين تواجد الظاهرة في مكان ما وزمان معيّن مع تواجدها في أمكنةٍ أخرى وأزمنةٍ أخرى متباينة، مثل مقارنة النهضة العمرانيّة لسكّان ما بين النهرين في حقبة زمنيّة معيّنة مع النهضة العمرانيّة التي سادت في منطقة وادي النيل في فترة زمنيّة أو حقبة زمنيّة أخرى.

ت- أشكال المقارنة:

عادة ما يُذكر في أشكال المقارنة، المقارنة الكيفيّة والمقارنة الكمّيّة: فالمقارنة الكيفيّة تشمل شكلين أساسيّين: الأوّل، يعتمد على جمع المعلومات حول مواضيع الدّراسة عن كثب، والتعرّف على صفاتها وأوصافها، ومن ثمّ المقارنة بينها على النحو المطلوب من تلك الدراسة، وذلك يتطلّب التعرّف على الظاهرة على أرض الواقع، ومراقبة تطوّرها، والعوامل المؤثّرة، وقد يتطلّب ذلك من الباحث القيام برحلات إلى المجتمع المراد المقارنة به. الثاني، يكتفي فيه الباحثون بجمع الأخبار عن طريق الكتب والمقالات حول الظاهرة المدروسة، والقيام بالتعليق على تلك الأخبار ومناقشتها، اعتمادًا على مخزون علميّ لديه حول الظاهرة المدروسة (غالبًا ما تُستخدم في نقد نظريّات تاريخيّة سابقة نتيجة ظهور معلومات جديدة نتيجة الأبحاث).

أمّا المقارنة الكميّة، فتقوم على حصر حالات الظاهرة بعددٍ أو بكمٍّ معيّن، وهنا تبرز أهمّيّة الإحصاء ودوره في ضبط ذلك الحصر بدقّة ووضوح. ويشكّل التعداد السكانيّ والإحصاءات الحيويّة أهمّ مصادر البيانات الكميّة في الدّراسات المقارنة..

ث- شروط المقارنة:

بشكل عام، يجب أن لا تركز المقارنة على دراسة حادثةٍ واحدة بتجرّد، أي دون أن تكون مربوطةً بالتغيّرات والظروف المحيطة بها، وإنّما يجب أن تستند المقارنة إلى دراسة مختلف أوجه الشّبه والاختلاف بين حادثين أو أكثر. كما يجب على الباحث أن يجمع معلومات دقيقة فيما إذا كانت المقارنة معتمدة على دراسة ميدانيّة، ومعتمدة على دراسات موثوقة إذا كانت الدّراسة حول ظاهرة لا يمكن أن تُبحث بشكلٍ ميدانيٍّ كالمقارنات التاريخيّة. ويجب أن تكون هناك أوجه شبه وأوجه اختلاف، فلا يجوز أن نقارن ما لا يقارن، فمثلًا لا نستطيع أن نقارن بين أثر التضخّم على الوضع المعيشيّ مع أثر التدخين على الصحّة، فهما موضوعان

لا يوجد تشابه أو اختلاف جزئيّ بينهما، بل هما متباعدان تمامًا. ولا بدّ من تجنّب المقارنة السطحيّة، بل يجب الغوص في الجوانب الأكثر عمقًا لفحص وكشف طبيعة الواقع المدروس وعقد المقارنات الجادّة والعميقة. كما يجب أن تكون الظاهرة المدروسة مقيّدةً بعاملي الزمان والمكان؛ لنستطيع مقارنتها بحادثة مشابهة في مكان آخر أو زمان آخر، أو زمان ومكان آخرين.

إنّ للمقارنة -باعتبارها واحدةً من طرق البحث العلميّ- بعض الشّروط المهمّة التي ترتبط بمحورين أساسيّين: يشمل الأوّل الشروط المنهجيّة للدراسة، بينما يشمل الثاني كلّ ما يتعلّق بالمتطلّبات الذاتيّة للباحث وتمتّعه بخيال علميّ يساعده على التجديد والإبداع، إضافة إلى قدرته على ممارسة أساليب البحث في طريقة المقارنة بشكل دقيق ودون تشويه أو تحريف.

يُشكّل الاهتمام بالشّروط المنهجيّة لطريقة البحث العلميّ أحد الأسس المهمّة لأيّ دراسة تعتمد هذه الطريقة في البحث، ولعلّ أهمّ هذه الشروط مراعاة تحديد معايير ثابتة للموازنة، إضافة إلى توخّي طابع الموضوعيّة الذي يستدعي التقيّد بالواقع المادّيّ، وهو ما يُعبَّر عنه بالواقعيّة والموضوعيّة في البحث. وتنبع أهمّيّة تحديد معايير ثابتة للموازنة من كونها تضفي طابع الدقّة على البحث أو الدراسة، أيًّا كان مجالها، فلا يمكن مثلًا مقارنة حجوم أشياء معيّنة بمساحات أشياء أخرى.

وعلى هذا الأساس، نجد أنّ حقيقة عمليّة المقارنة هي إجراء موازنة بين الحوادث والظواهر لاستخلاص جوانب الشّبه ونقاط الاتّفاق من جهة، والتعرّف على جوانب الاختلاف والتباين من جهة أخرى. وبهذه الموازنة، نتحقّق من مقدار التّشابه أو عدد نواحي الاتّفاق، كما نتحقّق من مقدار التباين الناتج عن صيرورة التغيير بسبب تيّار الزمن الذي لا يتوقّف، وبسبب اختلاف البيئات الخارجيّة التي تعيش فيها الظاهرة والتي تؤثّر في هذه الظاهرة. فالاعتماد على معايير ثابتة للموازنة والمقارنة يُعدّ إظهارًا لمواضيع التعادل ومواضيع

التراجح والتباين، ومن ثمّ تبيانًا لكمّيّة التعادل وكمّيّة هذا التباين التراجحيّ بين تلك المواضيع.

أمّا الموضوعيّة في البحث، فإنّها -كما ذكرنا- تتضمّن معنى الواقعيّة، التي تعني التقيّد بالواقع المادّيّ لوجود الظاهرة، والذي يُعتبر شرطًا أساسيًّا لدراستها. وبالتالي، لا يُمكن المقارنة بين ظاهرتين خياليّتين أو من صنع بنات أفكار الباحث.

ملاحظة: على الرّغم من أنّ المنهج المقارن هو منهج مستقلّ بحدّ ذاته، ولكن معظم الدّراسات المقارنة لا يمكن أن تتمّ دون الاعتماد على مناهج أخرى مساندة، مثل المنهج التحليليّ، حتّى أنّ الكثير من الباحثين يقيمون دراساتهم على منهج يطلق عليه المنهج التحليليّ المقارن دلالةً على اعتماد المقارنة على بيانات تحليليّة. ويمكن أن يُعتمد على المنهج التاريخيّ للمقارنة أو المنهج التجريبيّ.

وأمّا الشروط الذاتيّة، فهي مجموعة الشروط التي يجب على الباحث أن يتّسم بها، وهي ما يُسمى بأخلاق الباحث أو أخلاقيّات البحث، وهي مذكورة بإسهاب في مادّة منهجيّة البحث العلميّ، نتخطّى ذكرها رومًا للاختصار.

٣- الجذور التاريخيّة للمنهج المقارن

لقد أجمعت معظم الأدبيّات السياسيّة والاجتماعيّة على تحديد الحقيقة الزمنيّة التي ظهر فيها المنهج المقارن، والتي تعود إلى العصر اليونانيّ. وبالتالي، فإنّ المنهج المقارن هو منهج قديم قدمَ الفكر السياسيّ، فقد كان أرسطو من المفكّرين المبادرين إلى تطبيق المنهج المقارن في أبحاثه السياسيّة، ولا سيما عندما تعرّض لدراسة ومناقشة حوالي ١٥٨ دستورًا ونظامًا سياسيًّا في اليونان القديم، وذلك في مؤلَّفه: «السياسة». فهو يرى أنّ المعرفة السياسيّة رهينة بملاحظة تعدّد المنتظمات السياسيّة، ومقارنة ما بينها من نقاط اختلاف ونقاط ائتلاف. وفي اعتقاده أنّ هذا التعدّد النظميّ يرجع أساسًا إلى وجود فوارق جوهريّة فيما بين تلك المنظّمات

السياسيّة. والمنهج المقارن وحده هو الكفيل بالكشف عن تلك الفوارق. إلى جانب أرسطو في العصر اليونانيّ، فقد وجد المنهج المقارن مساهمة كبيرة في القرون الوسطى من طرف بعض المفكّرين المسلمين، وعلى رأسهم: عبد الرحمان ابن خلدون، والفارابي. فالأوّل استخدمه في دراسته المقارنة لأجيال الدولة في إطار ما أسماه بالعصبيّة، وذلك في مقولتي الإكراه والإقناع. أمّا الثاني، فقد استعمله للموازنة بين الدول الفاضلة والدول الضالّة في مقولة السعادة. أمّا في العصر الحديث، فقد استُخدم المنهج المقارن من قِبل كلّ من نيكولا ميكيافيللي في دراسته للنظم السياسيّة ومختلف أنواع الحكومات، وجيمس برايس في مقارنته بين مختلف الأنظمة السياسيّة الديمقراطيّة الحديثة في العالم الحرّ قبل الحرب العالميّة الأولى.

٤- أهداف المنهج المقارن

للمنهج المقارن مجموعة من الأهداف، يمكن أن نوجزها فيما يلي:

- تحديد أوجه الشبه والاختلاف: من بين السمات الأساسيّة للمنهج المقارن المطبّق في العلوم القانونيّة أنّه يساعدنا على معرفة أوجه الشبه والاختلاف بين النماذج الاجتماعيّة والنّظم القانونيّة، ويسمح بتحديد مستوى الاحتكاك والانتفاع الحضاريّ.

- تحديد المحاسن والعيوب: كذلك يسمح المنهج المقارن بمعرفة الإيجابيّات والسلبيّات في الظواهر والنماذج المدروسة، وهو ما يسمح بوضع البرامج العلميّة المركّزة لسدّ الثغرات وإثراء الجوانب الإيجابيّة ومحاسن الظواهر والنماذج.

- معرفة أسباب التطوّر: إنّ الدّراسات العلميّة التي توظّف المنهج المقارن، هي التي تمكّننا من معرفة قواعد تطوّر المجتمعات وانتقالها من مراحل بدائيّة إلى مراحل متقدّمة في مجال تنظيم العلاقات الاجتماعيّة والقانونيّة، وهو ما يسمح بمعرفة أسباب التطوّر والعمل من أجل تحسين المستوى الحضاريّ للدول والشّعوب.

- يعوّض التجريب المباشر في العلوم التجريبيّة، ويحاول الوصول إلى قانون عامّ في تفسير الظاهرة التي أُخضعت للمقارنة.

- تحديد أوجه الشبه والاختلاف بين الظاهرتين أو الفكرتين أو المنظومتين، وإيجاد تفسير لعوامل الاشتراك والاختلاف.

٥- معوّقات المنهج المقارن

لكلّ شيءٍ إذا ما تمّ نقصان، ولكلّ منهج مزايا وعيوب، ولا يخلو المنهج المقارن من عثرات، فكثير من البحوث أعطت نتائج سطحيّة فارغة من المعنى، والسبب يعود إلى تحيّز الباحث وابتعاده عن الموضوعيّة والإنصاف، كذلك ليس باستطاعة المنهج المقارن تكوين نظريّة أو فرضيّة، ولكنّه يستطيع الإشارة إلى بعض الحقائق النظريّة.

ومن مزالق هذا المنهج أيضًا، عدم تحديد نطاق المقارنة، وتغليب الوحدة بين الأفكار والتجارب على حساب الفوارق والمتباينات، فبعض الناس يميلون إلى الوحدة والوصل أكثر من الفرق والفصل، وعند بعض آخر نلاحظ العكس، أي تغييب المشتركات ونقاط الالتقاء وتضخيم الفوارق بين الظواهر. كما يشكّل عدم توفّر الوثائق الكافية والأدوات اللّازمة عائقًا في الوصول إلى معرفةٍ عميقةٍ بوجوه التباين والاشتراك، فيجعل المقارنة سطحيّة وعابرة لا تتجاوز الشكليّات..

وفي مقام الموازنة بين المنهج المقارن والتجريبيّ، نسجّل أنّه في الأوّل لا يمكن ضبط المتغيّرات المختلفة والتحكّم بها، كما هو الحال في المنهج التجريبيّ؛ وذلك بسبب تداخلها وتشابكها مع بعضها، وبالتالي يصعب عزلها والسيطرة عليها، لذلك فإنّ المنهج المقارن لا يوصل إلى نفس دقّة النتائج التي يمكن أن يحقّقها المنهج التجريبيّ على سبيل المثال.

ثانيًا: المنهج المقارن في العلوم الإنسانيّة

في هذا المطلب، نتعرّض إلى علاقة المنهج المقارن ببعض العلوم الإنسانيّة، من قبيل علاقته بالقانون والأدب وفقه اللغة، مع التعرّض إلى بعض النماذج التطبيقيّة.

١ - علاقة المنهج المقارن بالعلوم القانونيّة

يقوم المنهج المقارن بمقايسة الظواهر المشتركة بين المجتمعات، ومقارنتها في بعض المجالات الاقتصاديّة، والسياسيّة، والقانونيّة، فيركّز على جانب محدّد ليحيطه بالبحث والتمحيص، وبالتالي يفيه حقّه في البحث، فيبرز خصائصه وملابساته ويوضّح أوجه التباين والاتّفاق في الظواهر.

يرجع تطوّر علم السياسة إلى المنهج المقارن، حيث تمّت دراسة النظم السياسيّة منذ الحضارة اليونانيّة. وتعدّ الاختلافات في النظم الاجتماعية المحفّز الأوّل للعديد من الدراسات القانونية والسياسية، حيث قام العديد من روّاد العلوم الاجتماعيّة، ومنهم (دوركهايم)، بوضع قواعد المنهج.

استنادًا إِلَى أعراف وعادات الشعوب، تمّت صياغة القوانين، وهو الحال بالنسبة لقانون (حمورابي). وفي القرن التاسع عشر، أسّست (جمعية التشريع المقارن) بباريس سنة١٨٦٩م، ومن خلالها عرف القانون المقارن تطوّرًا ملحوظًا، وشكّل مجال اهتمامه دراسة القانون بشكل عامّ، بمقارنة قوانين الدول من أجل استخلاص الظواهر المتشابهة والمختلفة معًا.

يتوقّف تطوّر المقارنة في العديد من العلوم الاجتماعيّة عند حدود المنهج، غير أنّه في الدراسات القانونيّة تطوّر ليصبح فرعًا مستقلًّا، يسمّى القانون المقارن الذي يختلف من حيث المنهج والبناء والنتائج، ومن التوهّم الاعتقاد أنّ المنهج المقارن يتقاطع

مع التشريع المقارن والقانون المقارن، وحتّى لا يقع الباحث في اللّبس ارتأى فقهاء القانون الألمان تسمية (مقارنة القوانين أو الطريقة المقارنة)[١] معتبرين أنّه طريقة من طرق البحث القانونيّ في اختلاف التشريعات ومقارنتها عبر التاريخ، فمجال عمل القانون المقارن تحديد انتماء قانون ما إلى مجموعة دون أخرى يحتكم إلى علم القانون المقارن، ولذلك فإنّ القانون المقارن يظهر كونه علمًا أكثر من كونه منهجًا.

أ- تطبيق المنهج المقارن في القانون:

وضع الباحثون بعض الطرق المتّبعة لإنجاز بحث أو دراسة معيّنة، ولكلّ طريقة خصائص تميّزها عن غيرها[٢]، ومن هذه الطرائق:

- طريقة المقابلة: وتسمّى المقارنة بالمجانبة، وهي أن يصنّف الباحث الأحكام الخاصّة بموضوع واحد في قوانين مختلفة جنبًا إلى جنب، حتى يتمكّن من مقابلتها، ومن ثمّ استخراج مواطن التّشابه والاختلاف بين النصوص، فمثلًا: يقارن قانون الأسرة لبلده بالبلدان الأخرى.

- طريقة المقاربة: تدرس هذه الطريقة القوانين المتشابهة في البيئة وفي الخصائص، وتكون الفروق بينهما ضئيلة، ففي الدراسات الإسلاميّة تتمّ المقاربة بين المذاهب الإسلاميّة المختلفة، وإظهار ما بينهما من اختلافات[٣].

- طريقة المضاهاة أو المعارضة: تقوم هذه الطريقة على تجميع الفروق المتعدّدة بين قانونين مختلفين.

- طريقة الموازنة المنهجيّة أو المقارنة المنهجيّة: تسعى هذه الطريقة للوصول إلى قانون مثاليّ بعد دراسة أسباب الاختلاف والاتفاق.

---

[١] بن مشري، عبد الحليم، توظيف المنهج المقارن في الدراسات القانونيّة، ص٣٥-٣٦.

[٢] شبكة النخبة، المنهج المقارن وطرق استخدامه، تاريخ النشر ٢٠٠٢، تاريخ الزيارة ٢٠٢٣.

[٣] انظر: مغنية، محمد جواد، الفقه على المذاهب الخمسة.

ب- بين المنهج المقارن والقانون المقارن:

عادة ما يقع الباحث في خطأ التمييز بين المنهج المقارن والقانون المقارن، فالقانون المقارن هو فرع مستقلّ، والمنهج المقارن هو الموازنة المنهجيّة[١]. ففي الدراسات المقارنة، نجد مواضيع مثل حقوق المرأة دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، فما من شكّ فهي تدلّ على المقارنة، لكنّها تختلف من حيث الدّلالات، فالقانون المقارن عند بعض الباحثين هو علم مستقلّ يبحث في القواعد المشتركة بين الشرائع والنظم المختلفة، وعند آخرين هو مجرّد منهج يبحث في القوانين المحلّيّة وما يقابلها من قوانين أجنبيّة، والراجح أنّ القانون المقارن هو علم. والمنهج المقارن الذي يعتمده الباحث يقارن القانون الوطنيّ ويقابله بالقانون أو القوانين الأجنبيّة من أجل تبيان أوجه الاختلاف ومواطن الاتفاق في القضايا القانونيّة للوصول إلى الأحكام والنصوص.

٢- المنهج المقارن والأدب:

اختلفت المعاجم في تصنيف الأدب المقارن، هل يندرج تحت مادة (أدب) أم تحت مادة (قرن)؟ غير أنّ الكلمة تفهم وهي مجموعة، والشائع عند الدارسين تفسيرهم للأدب المقارن أو الآداب المقارنة بدراسة البنى والظواهر المتشابهة في النصوص الأدبيّة لإبراز الخصائص المشتركة بينها.

لم يمارس العرب القدماء النقد المقارن، بل مارسوا الموازنة، فنجد بعض محاولات النقّاد، ومنهم (أبو عثمان الجاحظ ٢٥٥ه) الذي أتى على ذكر الفرس والهنود واليونان، ونبّه إلى الخصائص المتشابهة في البلاغة بينهم، وأشار إلى اختلاف الشعر الفارسيّ والإغريقيّ في الوزن والقافية، كما تحدّث في كتابه (البخلاء) عن بخلاء الفرس وبخلاء العرب، وهي عمليّة مقايسة؛ لأنّ المقارنة تنطلق من مبدأ التأثير والتأثّر.

---

[١] مركز البحوث والدراسات متعدّدة التخصّصات، القانون المقارن والمنهج المقارن، سنة ٢٠٢٢.

تبدأ جهود العرب في مقارنة الأدب مع (رفاعة الطهطاوي ١٨٧٣م) في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريس)، ثمّ أحمد فارس الشدياق في كتابه (كشف المخبأ عن فنون أوربا)، و(يعقوب صنوع ١٩١٢م)، وبعد رواج حركة الترجمة والتثاقف مع الغرب نقل (سليمان البستاني١٩٢٥ م) إلياذة هوميروس، وقد ظهرت آثار العرب الأدبيّة في روائع الفنّ الغربيّ بفعل المحاكاة، ومن بينها تأثّر دانتي الإيطاليّ برسالة الغفران للمعرّي، وظلّت جهود العرب في هذا الميدان إلى أن ظهر محمّد غنيمي هلال بكتابه (الأدب المقارن) سنة ١٩٥٣م، و(دراسات أدبيّة مقارنة)[١].

وتأثّرًا بالمدرسة الفرنسيّة، عمل محمد غنيمي هلال على تلقين الطلبة الأدب المقارن، وأثرى المكتبة العربيّة بالدّراسات الأدبيّة المقارنة سعيًا نحو تأصيل الوعي القوميّ والفنّيّ والإنسانيّ عامّة، ومبيّنًا أصالة التراث العربيّ، وإحياء الذاكرة النائمة، ليكشف التلاقح المعرفي الموجود بين الأدب العربيّ والفارسيّ، والآداب الفرنسيّة، والإنجليزيّة. ولتأكيد فعاليّة مشروعه، قام بتلقين المنهج المقارن لطلبته، وكان منطلق المنهج التأثير والتأثّر وسيطرة المفهوم التاريخيّ، وقد جسّد غنيمي هلال المنهج المقارن في دراسة (مجنون ليلى) في التراث العربيّ والأدب الفارسيّ، والأدب العربيّ الحديث. و(أنطونيو وكليوباترا) أيضًا[٢]. وللكاتب (ريمون الطحّان) أثر في تدريس الأدب المقارن، وقد أفرد لذلك كتاب الأدب (المقارن والأدب العام) سنة ١٩٧٢م.

أ- النقد المقارن في المدرسة الفرنسيّة

أوّل مدرسة اهتمّت بالأدب المقارن، بحكم توسّعها الاستعماريّ الذي أوجد تراكمات ثقافيّة، فعادت مهيّأةً أكثر لتبنّي الدرس الأدبيّ المقارن، بما أنّ الدرس

---

[١] انظر: غنيمي، محمد، دراسات أدبية مقارنة.

[٢] م.ن.

المقارن يقوم على طرح الاختلافات من داخل وخارج البيئة، وكان نتاج تلك المؤثّرات ظهور أعلام ساهموا في إثراء الدرس المقارن، وبداية الظهور كانت في سنة ١٨٢٧م مع الناقد الفرنسيّ (أبل فيلمان) الذي استخدم مصطلح الأدب المقارن في كتابه صورة القرن الثامن عشر، وألقى محاضراته بجامعة السوربون عن تأثير الأدب الفرنسيّ في الآداب العالميّة، وكان ذلك في سنة ١٨٢٨م. وفي سنة ١٨٣٠م، ألقى الناقد الفرنسيّ (جان جاك أمبير) محاضرات حول النّقد المقارن، وعلاقة الأدب بالتاريخ. أمّا عن أوّل كتاب في الأدب المقارن، فهو (لفان تيجم) صدر سنة ١٩٣١م، ويعتبر أوّل تنظير جادّ للأدب المقارن[١]. وقد عدّت المدرسة الفرنسيّة الأدب المقارن فرعًا من فروع التاريخ الأدبيّ، ويتمحور الدرس فيه حول الجانب اللغويّ من بيان وبلاغة، إلى جانب التوثيق التاريخيّ.

ب- مبادئ الدرس المقارن في المدرسة الفرنسيّة:

قامت المدرسة الفرنسيّة بتحديد معايير ينبني عليها الدرس المقارن، وهي:

- إلمام الباحث المقارن بتاريخ الآداب

- التعرّف على اللغات والترجمة مما يساعد في رصد اللغة الأم.

- المعرفة بالمصادر والمراجع[٢]، وقد ألزمت المدرسة الفرنسيّة المقارنة بين أدبين من لغتين مختلفتين، ورأت الأفضليّة للأدب الأصلي، مع الاهتمام بالتوثيق.

٣- المنهج المقارن وفقه اللغة

موضوع فقه اللّغة المقارن هو اللّغة، فيقال الأدب المقارن، والدراسات اللّغوية المقارنة، والنحو المقارن. وقد اعترض بعض الباحثين على هذه التسميات، فقيل الصواب تسميته الأدب الموازن، من قبيل ما ألّفه الناقد العربيّ القديم (الآمدي) في

---

[١] انظر: كلود بيشوا؛ أندريه م. روسو، الأدب المقارن، مقدّمة الكتاب.

[٢] علوش، سعيد، مدارس الأدب المقارن دراسة منهجيّة، ص٦٥.

مصدره (الموازنة بين أبي تمام والبحتري)، وكتاب (الوساطة بين المتنبّي وخصومه) للقاضي عبد العزيز الجرجاني، ذلك أنّ هناك طرفين تُقام بينهما الموازنة لإظهار مزايا وعيوب الشاعرين. أمّا عن صحّة تسمية الموازنة، فهي لا تلتقي مع المقارنة؛ لأنّ الموازنة في معجم أساس البلاغة: هي (عادله، قابله، حاذاه، ساواه)[١]، وكلّها دلالات لا صلة بينها وبين المقارنة.

أمّا علم اللغة المقارن، فهو من أقدم المناهج، ويهتم بدراسة الظاهرة اللغويّة بين لغتين من أسرة واحدة أو (ذات الأصل الواحد)[٢]، مثل: اللّغة العربيّة والعبريّة، وهما من أسرة اللغات الساميّة. أمّا علم اللغة التقابليّ، فهو يتناول البحث في لغتين من أسرتين مختلفتين، مثل: اللّغة العربية واللّغة الفارسيّة، فالأولى تنتمي إلى الأسرة الحاميّة أو الساميّة والثانية تنتمي إلى الأسرة الهندوأوربيّة.

وفقه اللغة عند قدماء العرب يُعنى بنشأة اللّغة والبحث في خصائصها، ومثّله كتاب فقه اللّغة للصاحبي، وفقه اللغة للثعالبيّ، وفقه اللغة لابن فارس، وقد يطلق علم اللغة على الدّراسات المعجميّة. أمّا عن الدّراسات الحديثة، فقد ترجم فقه اللغة إلى الفيلولوجيا التي تعتمد على الدّراسة التاريخيّة التطوّريّة، وقراءة النصوص القديمة والمخطوطات.

جوهر الدّراسات المقارنة للغات البحث في أصولها وفروعها، ورصد مراحل التطوّر والوصول إلى السّمات المشتركة بينها من حيث الأصوات والمخارج، ومن نتائج فقه اللّغة المقارن وضع القواميس الاشتقاقيّة والمترادفات، والقول في الإعجاز، وفي أفضليّة اللغة العربيّة دون سائر اللّغات، والبحث في علم العروض، وفي النحو، والبلاغة والبيان[٣].

---

[١] الزمخشري، أساس البلاغة، ص٨١٩.

[٢] باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص٢٥؛ ص٩٤.

[٣] الثعالبي، أبو منصور، فقه اللغة وأسرار العربيّة، ص٣٣٧.

قدّس الدّارسون اللّغة العربيّة وعدّوها أفضل اللغات وأشرفها، فراحوا يحيكون حولها أخبارًا ونوادر، وميّزوها بخفّتها ورشاقة منطقها، وهو الحال بالنسبة لباقي الآداب التي تدّعي التفوّق، الأمر الذي جعل الدّراسات المقارنة تبحث في مصداقيّة عالميّة الآداب.

ثالثًا: المنهج المقارن في العلوم الدينيّة

للمنهج المقارن في مجال العلوم الإسلاميّة مكانته المشهودة، فدخول هذا المنهج ولّد فروعًا عدّة في أغلب هذه العلوم، كالتفسير المقارن، وعلم الحديث المقارن، وعلم الكلام المقارن، وعلم الفقه المقارن، وأصول الفقه المقارن،....

وهي علوم تعزّزت مكانتها يومًا بعد آخر؛ لأنّها تُسهم في فهم كلّ مذهب آراء المذاهب الأخرى في الفقه والأصول والتفسير والكلام، وإيجاد الأرضيّة العلميّة للحوار والوحدة، وتجنّب منطق التشهير، والتفسيق، والتكفير، والترويج لثقافة التّسامح، وإحباط مؤامرات الفتنة الداخليّة والخارجيّة، وبالخصوص مشاريع التكفيريّين في تمزيق نسيج الأمّة.

وقبل الخوض في تفصيلات هذه التطبيقات، يجدر بنا الإشارة إلى الأصول العامّة للمقارنة في العلوم الإسلاميّة، ويمكن إرجاعها إلى العناصر الآتية:

- التحرّر من سلطة المذهب، وفي الواقع هذا تجسيد للموضوعيّة العلميّة والتجرّد للحقيقة.

- تجاوز الحواجز التاريخيّة الفكريّة والنفسيّة التي تحول دون النظرة الواقعيّة للمدارس والمذاهب الأخرى.

- التدقيق العلميّ والتحقيق في نسبة الأقوال والآراء إلى الآخرين، فكم من مشهورات منسوبة لأعلام ومذاهب ومدارس لا أساس لها. ومن هنا، فإنّ من

الأركان الأساسيّة في هذا المقام العود إلى المصادر الأساسيّة لكلّ فريق وعدم الاكتفاء بالنقول عنهم.

- معرفة أسباب اختلاف العلماء: كالأسباب الذاتيّة التي تتمثّل في خصائص العالم نفسه والمؤثّرات التي ساهمت في تشكيل آرائه المرتبطة بهويّته الشخصيّة؛ والأسباب التاريخيّة، فتاريخنا مليء بالسجال الدينيّ والجدل المذهبيّ الذي اتّخذ أحيانًا أبعادًا خطيرة. ومن أسباب الاختلاف أيضًا، الاختلاف في مصادر المعرفة الدينيّة، فالمسلمون متّفقون على مرجعيّة القرآن الكريم، ولكن حول الأحاديث يوجد خلافات عميقة في طرق إثباته والتمييز بين المعتبر منها وغير المعتبر. والاختلاف في فهم النصوص، وأصول الاستنباط، ومناهج بناء النظريّة الإسلاميّة.

وبالإضافة لهذه الأهداف المشتركة للمنهج المقارن، ثمّة خصوصيّات تتعلّق بكلّ مجال أو علم تختصّ به مسارات تطبيق المنهج المقارن على العلوم المختلفة؛ لذلك فمن الطبيعيّ أن يكون للمنهج خصوصيّاته باختلاف مجالات العلوم، وهذا ما نسعى لإبرازه فيما يأتي، متناولين بعض العلوم: الكلام المقارن، التفسير المقارن، أصول الفقه المقارن، الفقه المقارن ....

١- المنهج المقارن وعلم الكلام

أ- ماهيّة علم الكلام

يُعرف علم الكلام بعلم الجدل الذي يُدافع عن أصول ومبادئ العقيدة الإسلاميّة، ومحاجّة المنكرين، ودفع الشبهات بالأدلّة والبراهين العقليّة، والرد على المبتدعين، وهو علم إسلاميّ أصيل موضوعه أصول الدين، وقد عرّفه الفارابي في قوله: «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء

والأفعال المحمودة التي صرّح بها واضع الملّة وتزيين ما خالفها بالأقاويل»[١]، أو هو العلم الذي يقتدر به على إثبات الأدلّة الدينيّة ودفع الشبهات بإيجاد منظومة فكريّة تهدف إلى الحجاج بالأدلّة العقليّة.

ويؤكد الفارابي خصوصية هذا العلم، وهو غير متاح للعامة، ويذكر أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) أنّ علم الكلام يسعى إلى حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها من تشويش أهل البدعة[٢].

من الأسباب التي أدّت إلى تنامي علم الكلام، التوسّعات الجغرافيّة للبلاد الإسلاميّة، ما أدّى إلى حدوث عمليّة التثاقف بين عناصر أجنبيّة، أدى الأمر إلى دخول مفاهيم عقائديّة وأخلاقيّة أجنبيّة عن البيئة الإسلاميّة وتربتها: فارسيّة قديمة، ويهوديّة، ومسيحيّة، فكان تأثير هذه التراكمات على العقيدة الإسلاميّة بالطعن والتشكيك؛ لإضعاف الإسلام.

ب- الكلام المقارن:

يمكن أن نعرّف الكلام المقارن بأنّه: «العلم الذي يتكفّل بدراسة الآراء العقائديّة لمختلف المذاهب والمدارس الكلاميّة والموازنة بينها». فيكون موضوعه هو المسائل الكلاميّة من جهة التعرّف على مواقف مختلف المتكلمين والاتجاهات الكلاميّة إثباتًا ونفيًا واستدلالًا. وهو لا يختلف عن موضوع علم الكلام، وبحث الفرق (علم الملل والنحل)، إلّا بالاعتبار واللّحاظ. ففي علم الكلام، يكون محور البحث أصول الدين تعيينًا وإثباتًا وردًا للشبهات، وفي علم الفرق استعراض للمسائل بلحاظ أنّها مقولات فرقة ما، أو مذهب ما، مع الإحاطة بتاريخ نشأة تلك الفرقة وأهمّ رموزها. أمّا في علم الكلام المقارن، فالمسائل تُدرس باعتماد المقارنة والموازنة بين آراء مختلف المدارس والرموز.

---

[١] الفارابي، أبو النصر، إحصاء العلوم، ص١٣٢.

[٢] الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص١٧٥.

ت- غايات الكلام المقارن

لهذا المجال المعرفيّ غايات عديدة، أهمّها:

- التعرّف على آراء مختلف الفرق أو الرموز الكلاميّة في مختلف المسائل الاعتقاديّة.

- الوقوف على أدلّة مختلف الأفرقاء في مسائل العقيدة.

- الموازنة بين مختلف الآراء والأدلّة واستكشاف أسباب الاختلاف.

ث- أهميّة الكلام المقارن:

تظهر أهميّة الكلام المقارن في مستويات عدّة، منها:

- أن يتعرّف أتباع كلّ مذهب على آراء المذاهب الأخرى وأدلّتهم ومبانيهم على أسس علميّة صلبة بمنأى عن التهويل والتضليل الإعلاميّ والإشاعات.

- أن يتفهّم كلّ فريق آراء الفريق الآخر من خلال اطّلاعه على أدلّته، والابتعاد عن نزعات التشهير والتفسيق وربما التكفير التي تحكم علاقة المذاهب الكلاميّة عادة.

- إيجاد الأجواء العلميّة المناسبة للحوار والوحدة بين المسلمين على أسس واضحة تقوم على المعرفة بعقائد الآخر ومستندها.

- تفويت الفرصة على المتربّصين بالأمّة وإفشال مؤامراتهم بنشر الفرقة والفتنة بين المسلمين، وذلك بترويج الأساطير والأكاذيب عن المذاهب الإسلاميّة لتعميق هوّة الخلاف والشقاق بينها.

- الترويج لثقافة التفاهم والتسامح والحيلولة دون استشراء نزعات التكفير، وإحباط مشاريع التكفيريّين، وحماية الشباب خاصّة والناس عامّة من التأثّر بدعواتهم الضالّة المضلّة والانخراط في فتنهم وهرجهم.

ج- المنهج ومستويات المقارنة:

تنوّعت مناهج البحث في علم الكلام واتّخذت أشكالًا متعدّدةً بتنوّع المدارس الكلاميّة وبتنوّع المتكلّمين أحيانًا داخل المدرسة نفسها. فمن جهة بناء الدليل ونوع الأدلّة، يمكن القول إنّ المنهج الكلاميّ هو عقليّ ونقليّ، ومن حيث البناء المعرفيّ وبمقارنته مع الفلسفة يمكن القول إنّ الكلام منهجه جدليّ. ومن جهة متبنّيات المتكلّم وقبليّاته، اتخذت البحوث الكلاميّة مناح عديدة اصطبغت وتأثّرت بمناهج معرفيّة أخرى، فنرصد:

- اتّجاهات نصّيّة حرفيّة على طريقة الفقهاء والمحدّثين.
- اتّجاهات عقليّة فلسفيّة.
- اتّجاهات أخلاقيّة يصطبغ فيها البحث العقائديّ بصبغة الأخلاق.
- اتّجاهات عرفانيّة.

أمّا في علم الكلام المقارن، فالأساس هو المقارنة والموازنة. فالبحث هنا، يقوم على طرح المسالة بدقّة واستعراض آراء الفرق أو الأعلام في الموضوع، مع إبراز دليل كلّ طرف ومبانيه من مصادره وبدقّة، بعيدًا عن التزييف والتحريف، وبمنأى عن التحامل والأفكار المسبقة في تحرير محلّ النزاع ومعرفة أسبابه.

ولا خلاف أنّ الموضوعيّة العلميّة تشكّل ركنًا أساسيًّا في البحث، فالباحث من حقّه أن يتبنّى رأيًا كلاميًّا ما، وهو عادة لا ينفكّ عن انتماءٍ مذهبيّ ما، ولكن هذا لا يعفيه من مسؤوليّة الأمانة في النقل والدقّة في العرض وتجنّب الإساقاطات التعسّفيّة.

ولا بدّ للباحث من أن يتسلّح بروح نقديّة حتّى يتحرّر من أجواء التعصّب والتمذهب الطاغية على كتب الفرق والملل والنحل -التراثيّة منها والحديثة-

ويعزّز اتّجاه الدّراسات المقارنة الإيجابيّة التي تنطلق من روح موضوعيّة تبتغي التقريب والتوحيد والتقليص من هوّة الخلاف بعد التشخيص العلميّ لأسبابه.

وفي البحوث الكلاميّة المقارنة، يمكن أن تتّخذ المقارنة أنحاء عدّة:

- مقارنة على أساس منهجيّ: كالمقارنة بين منهج الأشاعرة ومنهج المعتزلة مثلًا.

- مقارنة على أساس تاريخيّ: كالمقارنة بين الكلام القديم والبحوث المعاصرة.

- مقارنة على أساس موضوعيّ: كالمقارنة بين آراء مختلف المذاهب في موضوع ما أو مسألة محدّدة.

- مقارنة على أساس شخصيّ أو رمزيّ: كالمقارنة بين آراء متكلّم وآخر من مدرستين مختلفتين.

ح- الكلام المقارن وجهود العلماء

لا غنى عن استخدام المنهج المقارن في الدّراسات العقائديّة لما يمتاز به من القران بين مختلف الوجوه والخروج منها بإثبات الصحيح من الزائف، وبالخصوص مسألة الإمامة التي اختلف فيها الإماميّة عن غيرهم، فمن الطبيعيّ أن يستدعي الأمر المناظرة والجدل والحجاج، وعلى هذا يكون الكلام قد نضج واستقرّ عند الشيعة، كما شمل الدرس مسائل الفقه، وعرف توسّعًا كبيرًا لاتّصال المسلمين بغيرهم من معتنقي الأديان، وشمل الكلام آراء المعتزلة والأشاعرة، والراجح أنّ تبلور علم الكلام من خلفيّة الممارسات السياسيّة والعقديّة منذ الصّراع الخلافيّ، إلى احتكار الفهم والتأويل والتشكيك في قدرات الآخر ونفيه من دائرة الإيمان. وقد ظلّ المبحث الكلاميّ يحتلّ مرتبة مرموقة في المباحث العقديّة الإسلاميّة.

ولا بدّ من التطرّق لبعض النماذج الإجرائيّة الرائدة في الكلام المقارن، ونخصّ على سبيل المثال الفخر الرازي (٦٠٦ﻫ) في كتابه أساس التقديس، وكتاب المواقف

لعضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ) وكتاب شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني (٧٩٣هـ) وهذا غيض من فيض.

وعند الشيعة، يعدّ عمل الشيخ المفيد «أوائل المقالات» من أبرز نماذج الكلام المقارن، فإنّ الكتاب على صغر حجمه كبير معناه عظيم قدره كثير علمه، وافٍ بما وعد به مؤلّفه الجليل من ذكر المسائل الكلاميّة، مع نقل آراء علماء المذاهب فيها، والإشارة إلى أدلّة المختار من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل غالبًا، والمناقشة مع المخالفين أحيانًا، مضافًا إلى مزايا كثيرة وإضافات لا توجد في الكتب الكلاميّة، من جملتها طرح مسائل لم يبحث عنها في الكتب الكلاميّة قبله ولا بعده. وقد قسّم الشيخ المفيدﭭ مواضيع بحثه في هذا الكتاب إلى خمسة أبحاث:
- الأوّل: البحث عن الفرق بين المفهوم العرفي لكلمة الشيعة والمعتزلة وعلة تسمية كلّ واحد منهما باسمه وهذا هو موضوع القول الأول من الكتاب.

- الثاني: البحث عن الفرق بين الإماميّة وغيرهم من فرق الشيعة، مثل الزيدية ونحوهم، وهذا قد تعرّض له الشيخ في القول الثاني من الكتاب.

- الثالث: البحث عن الفوارق بين الشيعة والمعتزلة في تفاصيل المسائل الاعتقاديّة وهذا قد بحث عنه من القول الثالث إلى القول الثامن عشر.

- الرابع: البحث عن المسائل الأصوليّة الاعتقاديّة على نحو الاختصار مع الإشارة إلى الآراء والأدلّة -ويسمّى بالجليل من الكلام- وهذا يبدأ من القول الثامن عشر ويستمر إلى آخر الكتاب باستثناء اللطيف من الكلام.
- الخامس: البحث عن المسائل العقليّة العامّة التي ليست من الأمور الاعتقاديّة، ولكنّها مما تُبتنى عليها المسائل الاعتقاديّة واقعًا أو على عقيدة الشيخ (قده)، ويسمّى باللطيف من الكلام، وهذا يبدأ من القول (٨٢) إلى (١٠٥)، ثمّ من رقم (١٤١) إلى (١٥١)[١].

[١] المفيد، محمّد بن محمّد، أوائل المقالات، ص٥-٦.

٢- التفسير المقارن

هو التفسير الذي يعتمد الموازنة بين تأويلات المفسّرين وحججهم، ذلك في تتبّعهم لمعجميّة اللّفظ وبيان دلالته من الآيات القرآنيّة ومقابلتها مع مفسّرين آخرين، وإظهار طرقهم وآليّاتهم، وبيان نقاط الاختلاف والائتلاف، ثمّ ترجيح الرأي السّديد، كما هو شرط اعتبار التقارب الزمنيّ بين المفسّرين واختلاف الثقافات والاتّجاهات والتعرّف على مناهل علمهم وملابسات التأليف.

وذكروا في تعريفه وجوهًا عديدة، منها:

- «هو بيان الآيات القرآنيّة على ما كتبه جمع من المفسّرين بموازنة آرائهم والمقارنة بين مختلف اتّجاهاتهم، والبحث عمّا عساه يكون من التوفيق بين مختلف من آيات القرآن الكريم والأحاديث، وما يكون من ذلك مؤتلفًا[١].

- «هو بيان كلام الله تعالى بالراجح من الأقوال التفسيريّة المختلفة اختلافًا حقيقيًّا، معتبرًا في الموضع الواحد بعد الموازنة بينها في ضوء منهجيّة علميّة منضبطة»[٢].

- وفي تعريف ثالث جاء: «هو الموازنة بين آراء المفسّرين في بيان الآيات القرآنيّة والمقارنة بين مناهجهم ومناقشة ذلك وفق منهجيّة علميّة موضوعيّة»[٣].

إنّ اختلاف الفهم وتفاوته بين المفسّرين أدّى إلى ظهور المقارنة، فاقتضى عرض أقوالهم واستظهار أدلّتهم ومناقشتها، ثمّ ترجيح الدليل الأقوى، وقد تعود بذور المقارنات في الموازنات التي كان يجريها أرباب التفسير والتفضيلات التي كانوا يعتمدونها كتقديمهم عليّ بن أبي طالب على ابن عباس ومن بعده مجاهد فسعيد بن

---

[١] الكومي، أحمد، التفسير الموضوعيّ للقرآن، ص١٧.

[٢] فرعون، روضة، التفسير المقارن بين النظريّة والتطبيق، ص٤٣.

[٣] المشني، مصطفى إبراهيم، التفسير المقارن دراسة تأصيليّة، ص٨٨.

جبير وغيرهم..[١]. وكانوا يرجّحون ابن جرير الطبريّ الذي كان يوازن الأقوال ويناقش ويرجّح، وقد غلب على موضوعات التفاسير المقارنة، الرواية والإسناد، وتضمّن هذا التفسير نوعين من المقارنة:

- المقارنة التحليليّة: توازن بين مفسّرين أو أكثر في نصّ قرآنيّ، أو نصوص يجمعها مَوضوعٌ واحدٌ، فيتناولها من خلال المعاني، وأسباب النزول، والقراءات، والنحو، والبلاغة. ويأخذ هذا الضرب من التفسير اتجاهين: اتجاه يُعنى بظاهر اللفظ، واتجاه استقرائيّ تفصيليّ وتجزيئيّ ويُعنى بالمقارنة بين المفسّرين في الموضوعات.

- المقارنة في المناهج والتوجهات: ويكون العمل بتجميع آراء متعدّدة ويوازن بينها في الموضوع الواحد دون تحديد الزمن، أو يوازن التفسير ونوعه سواء أكان بالنقل أم بالرأي، ويُرجّح الرأي السديد وهو الهدف من الدراسة.

يتتبّع التفسير المقارن مذاهب المفسّرين وخلافهم، وهو لبّ عمليّة الموازنة. وقد تتعدّى عمليّة القران بين النصّ المقدّس ونصّ الحديث، إلى القران بين القرآن والكتب المقدّسة لتبيان مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما، وقد يصادف الباحث المقارن أقوالًا تفسيريّة متعدّدة تحتملها الآية، فيرجّح القول الأقوى، ويقدّمه على باقي الوجوه، وذلك بتقديم الدليل.

كان ظهور المنهج المقارن في الكتب القديمة من علوم الحاجة التي لم يقصد إليها المفسّرون إلّا لإظهار الدليل والحجّة والتنبيه إلى الصواب ونعت الخطأ، ثمّ جاءت كتب التفسير المتخصّصة في العصور اللّاحقة والتي ميّزتها المناهج، من المنهج التحليليّ إلى المنهج الموضوعيّ، أوجدت تفاسير اعتمدت الموضوع الواحد، وأظهرت التمايز الخاصّ باللّغة والبيان والنحو وغيره. ومن جانب آخر، ظهرت تفاسير مقارنة تعتمد الموازنة والمناقشة، فتُظهر أوجه التغاير والاتجاهات بين المفسّرين، وتعتمد الدقّة والأمانة في الموازنة، كما تعتمد أدلّة الترجيح في

[١] المشني، مصطفى إبراهيم، التفسير المقارن دراسة تأصيليّة، ص٢٠.

التفاسير المقارنة على النّصوص النقليّة، وهي الكتاب والسنّة، والمعنى اللغويّ، وأدلّة عقليّة تخصّ اللغة والقياس بفروعه، كما سعى التفسير المقارن إلى نخل التراث من الآراء المزيّفة التي تخالف العقل.

أ- التفسير المقارن: نمط تفسيريّ أم اتّجاه تفسيريّ؟

من القضايا التي لم يُحسم الجدل حولها، تصنيف التفسير المقارن، فهل ندرجه ضمن المناهج التفسيريّة، كالتفسير بالمأثور والتفسير العقليّ والعلميّ.... أم ينبغي إدراجه ضمن الاتّجهات التفسيريّة أو أنماط التفسير؟ ولكن بعد التأمّل والتدقيق، يمكننا القول إنّ التفسير المقارن هو نمط من أنماط التفسير، أي أحد أساليب كتابة التفسير وعرضه. توجد أنماط عدّة للتفسير، وهي: تفسير المفردات، والتفسير التجزيئيّ أو الترتيبيّ الذي يتفرّع بدوره إلى شكلين: الأوّل، التفسير الترتيبيّ السرديّ: وهو الذي يكتفي فيه المفسّر بعرض الآراء التفسيريّة فقط، من دون تكبّد عناء التحليل والمناقشة. والمفسّر في هذا النمط من التفسير هو مجرّد ناقل، ولا يُطلَق عليه أنّه مفسّر إلّا من باب التجوّز. والثاني، التفسير الترتيبيّ التحليليّ: وهو الذي يقوم فيه المفسّر بعرض أبرز الآراء التفسيريّة وتحليلها ومناقشتها وتقويمها، ومن ثمّ ترجيح أحدها أو الخروج برأي تفسيريّ جديد. بالإضافة إلى التفسير الموضوعيّ، والتفسير الارتباطيّ، والتفسير المقارن.

ب- خطوات التفسير المقارن:

لا شكّ أنّ منهجيّة التفسير المقارن مسألة اجتهاديّة، تتفاوت فيها حسب طبيعة المقارنة؛ ولذا لا نجد منهجيّة ثابتة تصلح مع جميع المقارنات.

ومن هنا، نجد منهجيّة عندما تكون المقارنة بين سورتين أو مفردتين أو مدرستين لأيّ مفسّرين، وكذلك تختلف فيما إذا كانت الدراسة المقارنة محورها مفردة قرآنيّة أو سورة قرآنيّة أو مفهوم قرآنيّ، ولكن إذا أردنا أن نرسم إطارًا عامًّا

لخطوات المقارنة في التفسير نستطيع أن نرجعها إلى:

- تحديد طبيعة الموضوع: بتنقيح طبيعة الموضوع الذي سيعقد فيه المقارنة، ومن الضروريّ أن يكون اختيار الموضوع لدواع معرفيّة أو علميّة، وأن يختار الباحث دراسة مقارنة لأقوال المفسّرين في آيات السيف التي كثر فيها النزاع ، أو موضوع آيات رؤية الله بين الطبرسيّ وابن كثير، أو يختار موضوعًا من موضوعات الإعجاز العلميّ بين مفسّر متقدّم وآخر متأخّر، أو بين مفسّرين معاصرين ...

- جمع أقوال المفسّرين وتحليلها: وحسب تتبّعه لهذه الأقول وتحليلها تفرز عن هذه الأقوال والآراء أقوال رئيسيّة تتفرّع عنها أقوال أخرى.

- تحرير محلّ النزاع: ويعني ذلك بيان جوهر المسألة التي اختلف حولها المفسّرون، وانشطرت حولها الآراء والأقوال، وفائدة تحرير محلّ النزاع تتمثّل أيضًا في حصر دائرة الخلاف وتشخيص بؤرة الاستقطاب التي حامت حولها آراء المفسّرين وأدلّتهم. وبالتالي، يمكن أن يتحكّم الباحث في محلّ النزاع ويضبطه.

- بيان ثمرة الخلاف: أي طبيعة النتيجة التي تترتّب على هذا الخلاف، وهل هو لفظيّ لا أثر له في المعنى أو خلاف أعمق يترتّب عليه تفاوت في الدلالات والمعاني.

- تحليل أسباب الخلاف في التفسير.

- مناقشة مختلف الأقوال في الموضوع حسب تتبّع آراء المفسّرين مناقشة علميّة.

- تحديد القول الراجح مع الأدلّة: تعتبر هذه المرحلة ثمرة البحث، وبالتالي يجب على الباحث أن يتحرّى القول الراجع وأن يكون ديدنه في هذا السبيل الدليل والحجّة، وأن يكون محتكمًا للموضوعيّة والتجرّد تاركًا جميع العصبيّات والانحيازات الفكريّة والمذهبيّة والدينيّة. والترجيح لا يعني بالضرورة اختيار قول أو رأي لأحد المفسّرين أو أحد التفاسير المعروضة، بل قد يكون أيضًا تلفيقًا

بين قولين أو أكثر، وقد يكون القول الراجح عند الباحث قولًا جديدًا قادت إليه عمليّة المقارنة.

ت- نماذج من التفسير المقارن

من أعلام التفسير عند الشيعة الذي كان له السبق في مجال التفسير المقارن، الشيخ الطوسي (ت٤٦٠ﻫ) في كتابه التبيان، الذي يعتبره بعض الباحثين فتحًا جديدًا في عالم التفسير؛ حيث سلك الشيخ الطوسيّ فيه مسلكًا معتدلًا، لا إفراط فيه ولا تفريط، مع مراعاة الروح العلميّة المقارنة في التفسير. كما نجد التفسير المقارن واضحًا عند الطبرسي في تفسير مجمع البيان.

وفي المكتبة السنّة، يُعتبر تفسير (جامع البيان في تأويل القرآن) لابن جرير الطبري (٣١٠ﻫ) من أجلّ التفاسير (عند السنة)؛ حيث اعتمد فيه على الترجيح بين أقوال المفسّرين، وحرص على الموازنة بينها، وانتقاء الرّاجح منها، وقد وازن تفسيره على أساس تفسير القرآن بالقرآن وبالسنّة النبويّة.

وتفسير بحر العلوم لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (٣٧٣ﻫ)، وتفسير (معالم التنزيل) لأبي محمّد الحسن بن مسعود البغوي (٥١٠ﻫ)، والمحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمّد بن عبد الحق بن غالب بن عطية (٥٤١ﻫ). غير أنّ هذه التفاسير لم تلتزم أسلوب المقارنة والترجيح في كلّ موضع، والمقارنة والترجيح في مواضع الخلاف كلّها وفق خطوات منهجيّة منظّمة[١].

وإنّه لعمل مضنٍ كون المفسّر يأخذ الراجح من الأقوال بالدليل والحجّة، وهو أمرٌ شديد الوعورة يحتاج إلى قواعد علميّة دقيقة وأساليب الحجاج وامتلاك الفهم للأقوال المختلفة.

ومن المحاولات المعاصرة، تفسير جامع لآراء الطائفتين لمحمد باقر الناصري،

[١] فرعون، روضة، م.س، ص١٧.

وقد نوّه المؤلّف إلى رصانة المنهج المقارن، حيث جمع فيه آراء كبار المفسّرين، ومنهم: (التبيان) للطوسي، و(مفاتيح الغيب) للرازي، و(مجمع البيان) للطبرسيّ، و(الدر المنثور) للسيوطي، و(الكاشف) لجواد مغنيّة، و(روح المعاني) للآلوسي... وقد اتّبع المفسر خطوات المنهج باتّباع ظاهر اللفظ، ثمّ تلاها ببحوث عقليّة، وعلميّة، وتاريخيّة، واجتماعيّة، وكلاميّة، وأوجز في المسائل الفقهيّة مرجّحًا الرأي الأقوى، وقارن بين القراءات، غير أنّ المنهج لم يلقَ الترحيب من قبل فئاتٍ تعتقد بالرأي المخالف.

٣- المنهج المقارن وأصول الفقه

عرّف السيد محمّد تقي الحكيم أصول الفقه المقارن بقوله: «فهو القواعد التي يرتكز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعيّة الفرعيّة الكليّة أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع أو العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنة والتقييم»[١]. وعن مهمّة الباحث في هذا المجال، يقول: «فإن كان من مهمّة الأصوليّ أن يلتمس ما يصلح أن يكون كبرى لقياس الاستنباط، ثمّ يلتمس البرهان عليه، فإنّ مهمّة المقارن في الأصول أن يضمّ إلى ذلك استعراض آراء الآخرين ويوازن بينها على أساس من القرب من الأدلّة والبعد عنها»[٢].

ومن جهة أخرى، لا تختلف مسائل أصول الفقه عن مسائل أصول الفقه المقارن، أمّا من جهة الغاية فهما مختلفان؛ «لأنّ الغاية من علم الأصول تحصيل القدرة على استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، بينما نرى أنّ الغاية من أصول الفقه المقارن هي الفصل بين آراء المجتهدين بتقديم أمثلها وأقربها إلى الدليليّة»[٣].

[١] الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص٤١.

[٢] م.ن، ص٤٦.

[٣] م.ن.

أ- أسباب الخلاف:

قسّم صاحب الأصول العامّة أسباب الاختلاف إلى نوعين:

- الأوّل: الخلاف في الأصول والمباني العامّة التي يعتمدونها في استنبطاتهم، كالخلاف في حجّيّة أصالة الظهور الكتابيّ، أو الإجماع، أو القياس، أو الاستصحاب، أو غيرها من المباني ممّا يقع موقع الكبرى من قياس الاستنباط.

- الثاني: اختلافهم في مدى انطباق هذه الكبريات على صغرياتها بعد اتّفاقهم على الكبرى، سواء أكان منشأ الاختلاف اختلافًا في الضوابط التي تعطى لتشخيص الصغريات بوجهة عامّة، أو ادّعاء وجود قرائن خاصّة لها مدخليّة في التشخيص لدى بعض وإنكارها لدى آخرين، كأن يستفيد أحدهم من آية الوضوء مثلًا -بعد اتفاقهم على حجّيّة الكتاب- أنّ التحديد فيها إنّما هو تحديد لطبيعة الغسل وبيان لكيفيّته، فيُفتي تبعًا لذلك بالوضوء المنكوس، بينما يستفيد الآخرون أنّه تحديد للمغسول وليس فيه أيّ دلالة على بيان كيفيّة الغسل، أي أنّه لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة، فلا بدّ من التماس بيان الكيفيّة من الرجوع إلى الأدلّة الأخرى.....[١].

ب- المنهج في المقارنة:

اعتمد السيّد الحكيم المنهج الاجتهاديّ الاستنباطيّ في ترتيب مباحث المقارنة بين أصول مختلف المدارس، أي اعتماد مراحل البحث نفسها التي يسلكها المجتهد في الوصول إلى الحكّم أو الوظيفة، وهي خمسة:

- مرحلة البحث عن الحكم الواقعيّ والأصول التي يرجع إليها أو إلى بعضها على الأقلّ، وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، والعرف، ومذهب من قبلنا، ومذهب الصحابيّ.

---

[١] الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن،ص١٩.

– مرحلة البحث عن الحكم الواقعيّ التنزيليّ، وأهمّ أصوله: الاستصحاب.

– مرحلة البحث عن الوظيفة الشرعيّة وأصولها: البراءة الشرعيّة، الاحتياط الشرعيّ، التخيير الشرعيّ.

– مرحلة البحث عن الوظيفة العقليّة وأصولها: البراءة العقليّة، الاحتياط العقليّ، التخيير العقليّ.

– مرحلة عدم التمكّن من العثور على أدلّة الحكم أو الوظيفة بأقسامها، والأصول التي يرجع إليها عادة هي القرعة.

ومن الكتب المتأخّرة التي كتبت في أصول الفقه المقارن واختصّت بقسم من هذه الأقسام كتاب «أصول الفقه المقارن فيما لا نّص فيه» للشيخ جعفر السبحاني.

أمّا المكتبة السنيّة، فقد ذكر الدكتور عبد الكريم النملة في كتابه (المهذب في علم أصول الفقه المقارن) طرق التأليف في أصول الفقه، وأهمّ الكتب المؤلّفة على كلّ طريقة، وقسّمها إلى خمسة أقسام:

الطريقة الأولى: طريقة الحنفيّة، وتتميّز بأمرين: أوّلهما أنّها تقرّر القواعد الأصوليّة على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمّتهم.

وثانيهما، أنّها تغوص على النكت الفقهيّة، وسُمّيت بطريقة الفقهاء؛ لأنّها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع، وسبب ذلك أنّ القواعد قد أخذت من الفروع. فالأحناف المتأخّرون تتبّعوا فتاوى علمائهم المتقدّمين واستخلصوا منها القواعد والضوابط.

الطريقة الثانية: طريقة الجمهور، فقد اهتمّت هذه الطريقة بتحرير المسائل وتحرير القواعد على المبادئ المنطقيّة والاستدلالات العقليّة، وتجريد المسائل الأصوليّة عن الفروع الفقهيّة؛ ولذلك سمّيت طريقتهم بطريقة المتكلّمين ..

الطريقة الثالثة: الجمع بين الطريقتين: أي بين طريقة الحنفيّة وطريقة الجمهور، وقادت هذه الطريقة إلى تحقيق القواعد الأصوليّة وإثباتها بالأدلّة النقليّة والعقليّة وطبّقوها في الفروع الفقهيّة ..

الطريقة الرابعة: طريقة تخريج الفروع على الأصول: وهي تتميّز بذكر خلاف الأصوليّين في المسألة، مع الإشارة إلى بعض أدلّة الفرق المختلفة، وذكر عدد من المسائل الفقهيّة المتأثّرة بهذا الخلاف.

الطريقة الخامسة: وهي طريقة عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة، والمفهوم العامّ الكلّيّ للتكليف، ومن أشهر المؤلّفات على هذه الطريقة الموافقات للشاطبي[١].

٤- الفقه المقارن وعلم الخلاف

ظهر الفقه المقارن أو علم الخلاف نتيجة اختلاف مقلّدي الأئمّة الفقهاء وتابعيهم، إيمانًا منهم بقوّة حجّة إمامهم ورجاحة عقله، وإن كان فضل هذا العلم البحثُ في قوّة الاستدلال وضعفه.

دخل الفقه المقارن في علم الخلاف والخلافيّات -وهي تسمية قديمة للفقه- بطريقةٍ عفويّةٍ غير مقصودة، نتيجة تطوّر البيئة الفكريّة الإسلاميّة، وانتقال العلوم عن طريق المثاقفة بين الشعوب، والتي حدثت في فترة التوسّعات الجغرافيّة، فظهرت علوم الفقه والحديث والتفسير والكلام والفلسفة.

أ- مرتكزات الفقه المقارن:

إنّ موضوع الفقه المقارن هو التقويم والموازنة بين آراء المجتهدين، فيعرض الفقيه مختلف الآراء والأدلّة مع إبداء الرأي فيها، والواجب أن يتوفّر في الفقيه:

---

[١] النملة، عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ص٥٩-٦٥.

- إدراك أسباب الاختلاف بين الفقهاء ومعاينة أدلّتهم، وذلك بالتمكّن من علوم اللغة، وما تشتمل عليه من قرائن لغويّة.

- الخبرة بأصول الاحتجاج من خلال أدلّتها وتقديم أقربها إلى الحجيّة، وترجيح الأقوى دليلًا.

- الموضوعيّة التي يجب أن يتحلّى بها الباحث المقارن، وهي التخلّص من سلطان الأهواء والميول، والأحكام المسبقة.

- التمكّن من المباني العامّة للأصول والتي يُعتمد عليها في استنباط الأدلّة، كالقياس، والإجماع، والاستصحاب...

ملاحظة: الاطلاع على الخلاف الفقهيّ يكون من مصادره وليس من مصادر الخصوم.

ب- منشأ الخلاف

اختلف الصحابة بعد غياب معلّمهم ﷺ في نقل المرويّات، وتباينت تفسيراتهم للقرآن، وأُشكلت عليهم المسائل والأحكام، واحتاجوا إلى ما نقل عن النبيّ ﷺ من أقوال وأفعال، فتداولوها جيلًا بعد جيل، غير أنّ المستجدّات من الأمور احتاجت إلى من يُستفتى فيها، فظهرت حركة التأسيس والاجتهاد مع الأئمّة الأوائل[١].

ورث اللّاحقون إرثًا ضخمًا من المرويّات، فقام الفقهاء بنخلها لإخراج الغثّ من السمين بالمناظرات والخصومات بين أتباع المذاهب ومقلّديهم، الذين كرّسوا جهودًا لنصرة مذاهبهم بدحض آراء الخصوم وبيان هشاشة أدلّتهم، فكانت هذه الأسباب وغيرها حافزًا لظهور الفقه المقارن.

عرّف ابن خلدون مساعي الفقه المقارن: «أنّه بيان مآخذ الأئمّة ومثارات

[١] ذكير، محمّد تهامي، الدراسات المقارنة ودورها في التقريب بين المذاهب، رقم١٠٧٨٩١.

اختلافاتهم، ومواقع اجتهادهم، وطرح الآراء المختلفة في المسألة الشرعيّة، وترجيح الأقوى بالأدلّة العقليّة والبراهين القطعيّة، فأساس القران الفقهيّ، التقويم والموازنة بين آراء المجتهدين في الأحكام الشرعيّة والوظائف العمليّة[١].

هذا الفقه المستنبط من الأدلّة الشرعيّة تشعّبت فيه الرؤى بين المجتهدين لاختلاف مشاربهم، وكثر لغط المقلّدين لتشعّب العلوم وافتقادهم لإمامهم، وجرى الخلاف بين النّصوص الشرعيّة وأصول الفقه، فكانت المناظرات سبيلًا إلى احتجاج وإظهار أحقّيّة المذهب المقلّد.

وقد حدّد العلماء أسباب اختلاف الفقهاء إلى:

- الاختلاف طَبيعةٌ في الإنسان، فليس عجيبًا أن يرى كلّ إمام حكمًا مغايرًا استنبطه من دليل شرعيّ.
- مع أنّ القرآن والحديث واحد، إلّا أنّ الدّلالات في الاستعمال تختلف من شخص لآخر، ومن زمن لزمن؛ ولذلك اختلف علماء اللغة أنفسهم في تحديد دلالات الألفاظ، فانتقل ذلك إلى علماء الفقه.
- ظهور المستجدّات من الأمور والظواهر الطارئة عبر أحقاب الزمن، احتاجت الأمّة إلى تجديد الفقه.
- اختلاف التأويلات في فهم النصوص وبالخصوص الظّنّيّة منها.
- حجّيّة الظهور في غياب النصّ القاطع.
- الاختلاف في الفروع وسببها وجود الأحاديث الضعيفة والسعي إلى تقويتها أو وضع شروط لقبولها.
- الاختلاف في قواعد الأصول ومبادئها أدّى إلى الاجتهاد، فنجم عنه اختلاف الآراء.

---

[١] انظر: مغنيّة، محمد جواد، الفقه على المذاهب الخمسة، مقدمة الكتاب.

- وضع القواعد الأصوليّة من طرف العلماء نتيجة حتميّة في أصل الاختلاف. تُعرض أقوال الأئمّة في المسائل الشرعيّة، ثمّ تُطرح أدلّة كلّ مجتهد، فتتمّ الموازنة بينها ومقارنتها، وتعرّف المسألة المختلف فيها، ويُطرح دليل كلّ فقيه وتوجّهه الأصوليّ، ثمّ مقارنته وترجيح الرأي الأقوى.

ت- أهمّ مصنّفات علم الخلاف:

صُنّفت العديد من المؤلفات في هذا المجال، ويمكن التعريف بأهمّها من القديمة والمعاصرة:

أمّا المصنّفات التاريخيّة، فمنها:

- حلية العلماء في اختلاف الفقهاء، لأبي بكر الشاسي الشافعيّ.

- عيون الأدلّة، لأبي الحسن بن القصار المالكيّ.

- الإشراف على مذاهب الأشراف، لأبي هبيرة الحنبليّ.

- مغيث الخلق في اختيار الأحقّ، لإمام الحرمين الجوينيّ.

- كتاب المجموع، (وهو شرح المهذب للشيرازي في الفقه الشافعيّ)، وهو شبه موسوعة في الفقه المقارن، عرضت فيه مجمل الآراء الفقهيّة بأدلّتها مع ترجيح بعض الآراء ولو خالفت المذهب الشافعيّ.

- اختلاف الأئمّة العلماء، للوزير أبو المظفر الشيبانيّ.

- المحلّى، لابن حزم الظاهريّ الأندلسيّ، وهو موسوعة فقهيّة استعرض فيها آراء الفقهاء وردّ بعض الآراء بشدّته المعهودة، وكشف أنّ بعض الآراء والفتاوى لا أصل لها في القرآن أو السنّة. كما قارن بين أقوال الشافعيّ ومالك وأبي حنيفة وأحمد.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد المعروف بابن رشد، الحفيد الفيلسوف المالكي (٥٩٥ه)، جاء في الكتاب الأحكام في المسائل الشرعيّة ثم الأحكام المختلف فيها مع الأدلّة، ثم يُناقش رأي كلّ مذهب بالدليل والتعليل فقهيًّا وأصوليًّا، ولكن يؤاخذ عليه أنّه ينقل الكثير من الآراء المعتمدة في المذاهب.

- زبدة الأحكام في مذاهب الأئمّة الأربعة الأعلام، لسراج الدين عمر بن إسحاق الهنديّ، قاضي قضاة الحنفيّة في القاهرة (ت ٧٠٤هـ)، وهو كتاب يعرض باختصار ما اتّفق عليه وما اختلف فيه الأئمّة، وهو بذلك يقدّم لطالب العلم معرفةً لمساحات الاختلاف والاتّفاق بين المذاهب الأربعة..

وهذه الكتب جميعها لأهل السنّة ولمقلّدي المذاهب الأربعة المشهورة، وتستعرض آراء هذه المذاهب وتقارن وتوازن بينها..

أمّا بالنسبة للشيعة الإماميّة، فقد اهتمّ عدد من الفقهاء بعلم الخلاف، وألّفوا فيه كتبًا مهمّة، نذكر منها:

- الانتصار، والناصريّات، للسيّد الشريف علم الهدى.

- الخلاف في الأحكام، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسيّ، المعروف بالشيخ الطوسيّ.

- تذكرة الفقهاء، ومختلف الشيعة، للعلّامة الحلّيّ.

ورغم أهميّة جميع الكتب التي أُلّفت في هذا العلم، فقد اشتهر من بينها كتابان: الأوّل، بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكيّ، والثاني، كتاب الخلاف للشيخ الطوسي.

وأمّا كتب الفقه المقارن المعاصرة، وجلّها دوّنت من أجل مقرّرات المعاهد

والكلّيّات والجامعات، فمنها:

- مقارنة المذاهب للشيخ محمّد السايس والشيخ محمود شلتوت؛ إذ تناولا بعض المسائل الفقهيّة للدراسة المقارنة بين المذاهب مع مناقشة الأدلّة والترجيح.

- الفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيري، يعرض الأدلّة دون المناقشة.

- الفقه الإسلاميّ وأدلّته، لوهبة الزحيلي، وقد أشار إلى مذاهب الإماميّة والزيديّة والإباضيّة والظاهريّة، وعرض أدلّة كلّ منها.

- بحوث في الفقه المقارن، لمحمود أبو الليل وماجد أبو رخية، وهو دراسة مقارنة لبعض المسائل الفقهيّة، وهو من مقرّرات التدريس في كلّيّة الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربيّة.

- الفقه المقارن، محمّد سعيد رمضان البوطي، يعرّف فيه الفقه المقارن، ويظهر أسباب الاختلاف معتمدًا على قواعد المنهج المقارن وضوابطه.

- الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، أصدرتها وزارة الأوقاف الكويتيّة، فيها عرض للمصطلحات الفقهيّة بشكل مقارن بين المذاهب، ولا تناقش الأدلّة.

- دراسات في الفقه المقارن، لمحمّد سمارة، عرض فيها أسباب اختلاف الفقهاء وطرح بعض الأدلة الفقهيّة مع المناقشة والترجيح.

- بحوث مقارنة في الفقه الإسلاميّ وأصوله، لمحمد فتحي الدريني، درس فيه مسائل فقهيّة وطرح مناهج الاجتهاد والتجديد والجمود الفقهيّ، والتعصّب المذهبيّ، ونظريّة الاستصحاب وغيرها، وهو مقرّر في كلّيّة الشريعة بجامعة دمشق.

ومن أهداف التأليف في الفقه المقارن في العصر الحديث والمعاصر: التقريب

بين المذاهب، ومن هذا الشأن: (الفقه على المذاهب الخمسة) للشيخ محمد جواد مغنيّة، الذي انتهج المقارنة بين المسائل الفقهيّة بتسجيل أقوال الشافعيّة والحنفيّة والمالكيّة والإماميّة، فيروي ما اتّفقوا عليه، كما يروي أيضًا ما اختلفوا فيه. ومن الأهداف أيضًا، درء شبهات التكفير، ورفض المختلف، والبغض المذهبيّ، والسّعي في لمّ شتات الأمّة الإسلاميّة.

٥- علم الأديان المقارن

هو فرع معرفيّ يتعلّق بحصر الأديان والتعريف بها، وتقسيمها إلى أديان سماويّة وأديان وضعيّة، وإيضاح ما تتشابه فيه وتختلف، كما يبحث في نشأة وتطوّر وانتشار الظاهرة الدينيّة، ويهتمّ بالأصول والمبادئ التي تقوم عليها الأديان. ويندرج ضمن هذا العلم دراسة قضايا الأخلاق والعقائد.

اهتمّت الجامعات الغربيّة والإسلاميّة بتدريس هذا التخصّص في مقاييس عدّة، وبالاعتماد على أدوات معرفيّة إنسانيّة، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإناسة. وتدريس الأديان في الجامعات الغربية يلقّن كثقافة، ولا مجال عندهم للمقارنة أو المفاضلة، على خلاف تدريس مقارنة الأديان في الجامعات الإسلاميّة وفي كلّيّات علم اللاهوت، حيث يدرّس الدين كنوع من طلب الحقيقة وبمعايير مقارنة الدين الحقّ والدين الباطل.

أ- علم الأديان في التراث الإسلاميّ

عرف هذا العلم في الفكر الإسلاميّ، وكان المحفّز الأوّل إليه النصّ القرآنيّ، باعتباره النصّ المقدّس الوحيد الذي تحدّث عن الأديان الأخرى. وقد أشاد علماء الغرب بأسبقيّة المسلمين إلى هذا العلم، ومنهم: آدم سميث، ومكس مولر.

ظهرت متون تصنيف عقائد الأمم ومِللَهم مع عصر التدوين، حيث بدأت الكتابة في الفقه، والتفسير، والحديث، وظهرت مؤلّفات عدّة في هذا المجال في

دراسات حصر الفرق للشهرستاني، ومع فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي، ونقد الأديان المخالفة مع الطبريّ، وأبي الحسن العامريّ الذي اهتمّ بمدارسة المذاهب ومقارنتها (كالزرداشتيّة والمانويّة). كما قام ابن حزم الأندلسيّ(٤٥٦ه) بتحقيق نقلة نوعيّة في دراسة النصرانيّة واليهوديّة، والنوبختي (٢٠٢ه) في (الآراء والأديان)، والمسعودي (٣٤٦ه) مؤلّف مروج الذهب ومعادن الجوهر الموسوعيّ التأليف.

يرى أحمد شلبي أنّ السّبق في اكتشاف منهج مقارنة الأديان للمسلمين الأوائل، حيث إنّه لم تسبق الأديان السابقة إلى هذا المنهج؛ لأنّها في أصلها لم تعترف بغيرها من الأديان[١]، فلم تعترف اليهوديّة بالمسيحيّة، واعتبرت المسيحيّة ناسخة لليهوديّة، وكذلك العقائد الروحيّة لم تقرّ بالعقائد الأخرى، والموقف حاله بالنسبة للمسيحيّة التي لم تعترف بالإسلام. وامتدّ صراع التعصّب إلى المذاهب التي أنكرت بعضها، ولو كانت منتسبة إلى الدين نفسه، فكفّرت بعضها، وحكمت بالإعدام على المخالفين لخطّهم، وقد سجّل التاريخ مذابح الكاثوليك مع البروتستانت.

ديانة الإسلام هي الوحيدة التي تعترف بالتعدّد لقوله تعالى: ﴿**اللهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (٢) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (٣) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (٤)**﴾ (آل عمران، ٢-٣-٤). والنصّ القرآنيّ صريح في التشديد لمن ينكر الأديان التي نزلت، كما لم ينكر العقائد الأخرى من أهل الذمّة، وبالتالي فإنّ دعوة القرآن إلى المجادلة هي إحدى مقوّمات المقارنة، لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (العنكبوت، ٤٦).

ب- أهميّة علم مقارنة الأديان:

يسعى علم مقارنة الأديان إلى تأسيس آليّات الفهم والوعي، وتجاوز التعصّب

[١] شلبي، أحمد، مقارنة الأديان اليهوديّة، ص٢٤.

والتطرّف الدينيّ، والتخلّص من القران الجدليّ القديم. ورسالة الإسلام هي الوحيدة التي اعترفت بالتعدّديّة الدينيّة، فيذكر أهل الكتاب وأهل الذمّة، وينهى عن الجدل العقيم معهم. ففي أكثر من موقف، يعقد النصّ القرآنيّ مقارنات بين الكفر والإسلام وبين الهدى والظلال.

وقد شملت مقارنة الأديان نصّ الحديث الشريف، فقد كان الرسول ﷺ يعقد مقارنة بين الكفر والإيمان، كما جرت محاجّات بينه وبين اليهود حول الكتب المقدّسة، وكان (محسور بن سبحان)[١] المتحدّث باسم اليهود قد سأل الرسول ﷺ بأن يأتي بدليل على أنّ القرآن نصّ إلهيّ؟ فجاءه الرسول بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ (النساء، ٨٢).

خاض الإسلام حروبًا تأويليّة طويلة مع أعدائه، وألصقت به تهم عديدة من طرف الإكليروس الكنسيّ، الذي كرّس جهودًا لإضعافه ببثّ الأقاويل عنه وإلحاق التهم به، فأرادوا أن يطفئوا نور الله بأفواههم، فكان المنهج المقارن هو السبيل لإظهار صورة الإسلام المشرقة، ففضح العقائد الواهية القائمة على التعدّد والوثنيّة المحمّلة بالأراجيف والأساطير.

استطاع منهج مقارنة الأديان أن يكشف حركيّة الإسلام عبر الزمن، ويثبت أنّه جامع لتعاليم الأديان الأخرى، كما عمل هذا المنهج على نخل ما علق من شوائب الإسرائيليّات التي سعت إلى خلخلة المفاهيم وطمس حقائق الإسلام الصحيحة، ومن المهمّ في منهج المقارنة التعرّف على العقائد والتشريعات، ونقدها بكلّ موضوعيّة، دون ميل أو هوى أو تعصّب منحرف.

---

[١] شلبي، أحمد، مقارنة الأديان اليهوديّة، ص٢٧.

الخاتمة:

اعتُمد المنهج المقارن في أغلب الدّراسات القانونيّة والاجتماعيّة والسياسيّة وعلوم الدين، ليسلّط الضوء على الظواهر المتشابهة وَيَتتبّع أوجه التماثل والتمايز بينها، ويُبرز مواطن الاختلاف والاتفاق ليزيل الغموض، ويعدّ المنهج المقارن من الإجراءات المتحرّكة، حيث تنبني المقارنة على مرتكزات مسبقة، ثمّ تأتي مرحلة التفسير والتأويل والمقابلة، ثمّ المعارضة بين موضوع واحد أو عدّة مواضيع، وفي مراحل زمنيّة متعدّدة ومع مواجهة بين الغير والأنا، ومعرفة واسعة باللغات وتراكم ثقافيّ لا حدود له.

ومن خلال الدراسة اتّضح للقارئ تأصّل هذا المنهج في فضاء العلوم الإسلاميّة، خاصّة في علم الخلاف (الفقه المقارن)، وكذلك الكلام المقارن والأديان المقارنة. إنّ هذا التجذّر للمنهج كان أحد دواعي تعميمه على مجالات أخرى كالتفسير، والحديث،....

ولا شكّ في أنّ المنهج المقارن وبالإضافة للفوائد العلميّة والمعرفيّة والمنهجيّة التي يحقّقها، لا شكّ أنّه يزيد من تسليط الضوء على مفاصل التراث العلميّ للأمّة الإسلاميّة، وجوانب الالتقاء والافتراق بين أعلامها ومذاهبها ومدارسها.

يحقّق المنهج المقارن الكثير من المكاسب الحضاريّة، كالتقريب بين المذاهب، وحوار الأديان، ونبذ التطرّف والآحاديّة في التفكير والرأي، وتعميق نزعة قبول الآخر وحسن إدارة الاختلافات.

قائمة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم

٢. الثعالبيّ، أبو منصور، فقه اللغة وأسرار العربيّة، تحقيق: ياسين الأيّوبي، ط٢، بيروت، المكتبة العصريّة، ٢٠٠٠م.

٣. الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، ط٢، لا.م، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، ١٩٧٩.

٤. الزمخشريّ، جار الله، أساس البلاغة، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠١م.

٥. الغزاليّ، أبو حامد، المنقذ من الضلال، دراسة وتحقيق: محمّد محمّد أبو ليلة، لا.ط، واشنطن، نشر جمعيّة البحث في القيم والفلسفة، ٢٠٠١.

٦. الفارابي، أبو النصر، إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم: عثمان أمين، ط٣، مصر، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٨.

٧. الكومي، أحمد، التفسير الموضوعيّ للقرآن، ط١، بيروت، دار البيان، ١٩٨٢.

٨. المشني، مصطفى ابراهيم، التفسير المقارن -دراسة تأصيليّة-، مجلّة الشريعة والقانون، جامعة الأردن، العدد السادس والعشرون، أفريل ٢٠٠٦.

٩. المفيد، محمّد بن محمّد: أوائل المقالات، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاريّ، ط٢، بيروت، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ه.

١٠. النملة، عبد الكريم، المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، ط١، الرياض، مكتبة الرشد،لا.ت.

١١. باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، لا.ط، طبعة دار الورّاق للنشر المحدود، ٢٠٠٩م.

١٢. بن مشري، عبد الحليم، توظيف المنهج المقارن في الدراسات القانونيّة، مركز البحوث والدراسات المتعدّد التخصّصات، د.ت.

١٣. تهامي ذكير، محمد، الدراسات المقارنة ودورها في التقريب بين المذاهب، من موقع تغريب نيوز، تاريخ النشر: سبتمبر٢٠١٢م، رقم١٠٧٨٩١.

١٤. ذكير، محمّد تهامي، الدراسات المقارنة ودورها في التقريب بين المذاهب، من موقع تغريب نيوز، تاريخ النشر: سبتمبر٢٠١٢م، رقم١٠٧٨٩١.

١٥. شبكة النخبة، مقال المنهج المقارن وطرق استخدامه، الأردن، ٢٠٠٢.

١٦. شلبي، أحمد، مقارنة الأديان اليهوديّة، ط٨، مصر، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٨٨م.

١٧. علبي، عاطف، المنهج المقارن مع دراسات تطبيقيّة، ط١، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٦م.

١٨. علّوش، سعيد، مدارس الأدب المقارن دراسة منهجيّة، ط١، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٨٧ م.

١٩. غنيمي، محمد، دراسات أدبيّة مقارنة، لا.ط، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر.

٢٠. فرعون، روضة، التفسير المقارن، بين النظريّة والتطبيق، ط١، دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٥.

٢١. كلود بيشوا؛ أندريه م. روسو، الأدب المقارن، ترجمة: أحمد عبد العزيز، ط٣، ميقا سنتر، ٢٠٠١م.

٢٢. مركز البحوث والدراسات متعدّدة التخصّصات، القانون المقارن والمنهج المقارن، ٢٠٢٢.

٢٣. مغنيّة، محمّد جواد، الفقه على المذاهب الخمسة، ط١، طهران، مؤسّسة الصادق للطباعة والنشر،لا.ت.

المنهج التكامليّ في البحوث الدينيّة

الشيخ محمود علي سرائب[1]

المقدمة:

إنّ دراسة المناهج تُعتبر من أهمّ الدّراسات المعاصرة وأثراها، فهي تنطوي على فائدةٍ كبرى في تطوّر العلوم ودفع عجلتها إلى الإمام. بل غدا الاهتمام بالمنهج والدّراسات المناهجيّة والتفكير المنهجي من أبرز سمات المجتمع المعاصر.

ولذا عندما نتحدّث عن نماءٍ وتطوّرٍ في البحث العلمي، فنحن نتحدّث بالضرورة عن تطوّرٍ ونماءٍ في المنهج، والعكس صحيح أيضًا، فما الانتكاسات والتراجعات التي أصابت العلوم المختلفة إلّا بسبب النقص في تنقيح المناهج العلميّة وتطبيقاتها.

ومن بين المجالات البحثيّة التي شهدت تحوّلاتٍ متسارعةً كانت الأبحاث الدينيّة، والتي تأثّرت بشكلٍ أو بآخر بالنموّ المطّرد للمجتمع المعاصر، خصوصًا بعد القرن التاسع عشر، والذي عرف تحوّلاتٍ جذريّةً بعد الثورة الصناعيّة، وبالأخصّ التّطوّر الذي حصل في عالم الاتّصالات وما يُسمّى بالثورة المعلوماتيّة.

---

[1] باحث في الفكر الإسلامي، لبنانّي وأستاذ في حوزة قمّ.

فأصبحنا أمام ظاهرة سهولة التواصل الحضاري التي جعلت العقل واللّغة عرضةً للتغيير نحو الأفضل، ولكنّها في الوقت نفسه تركت الكثير من المشاكل الفكريّة والمنهجيّة على المجالات الروحيّة والدينيّة، مما جعل هذه الأبحاث أمام تحدٍّ واضح يتطلّب تطوّرًا كميًّا ونوعيًّا على مستوى المناهج والأدوات. هذا لا يتحقّق إلّا من خلال تنوّع البحث ومناهجه والتوظيف الأمثل لمناهج الأبحاث في المعارف والعلوم الدينيّة المختلفة.

ولو نظرنا إلى المناهج الحديثة والتي اقتبسناها من الغرب، كالمناهج الفلولوجيّة، والسيميوطيقيّة، والتفكيكيّة، والتاريخيّة، وغير ذلك، والتي استخدمناها في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والدينيّة، فهي لم تخدم تطوّر البحث العلميّ والأبحاث الدينيّة، بل جعلت هذه الأبحاث في وضع هشٍّ وضعيف بل مزرٍ، وهذا يتطلّب دراسةً مستقلّةً لا يتّسع لها هذا المقال؛ لذا لا بدّ من أن نتوجّه إلى إصلاح هذا الخلل والضّعف الساري في مناهج الأبحاث، وذلك من خلال تفعيل وتوظيف المناهج والأدوات المناسبة والمنسجمة مع طبيعة الأبحاث الدينيّة، ولعلّ من أهمّ هذه المناهج «المنهج التكامليّ»، والذي يحاول فيها الباحث أن يستفيد قدر الإمكان من ميادين العلوم المختلفة والأدوات المعرفيّة المتنوّعة لتوليد أبحاث علميّة تجعلنا أقرب إلى الحقيقة والواقع.

ومن هنا، جاءت هذه المقالة لبيان طبيعة هذا المنهج التكامليّ، وكيفيّة توظيفه في العلوم الممهّدة والمساعدة للعلوم الدينيّة، وللعلوم والمعارف الدينيّة نفسها.

فما هو المنهج التكامليّ؟ وما هي أنواعه، وأشكاله، وأسسه، وأثره على الدّراسات الدينيّة؟ بالإضافة لبيان تطبيقاته في الأبحاث الإنسانيّة والدينيّة التي استخدمها العلماء في علم النفس، والعقيدة والفقه والفلسفة وغير ذلك.

أوّلًا: مبادئ المنهج التكامليّ

١- المنهج التكامليّ: لغة واصطلاحًا

أ- تعريف المنهج التكامليّ لغة:

الكَمالُ لغة: التمام وقد كَمَل يكمل بالضم كَمالًا، وكَمُلَ بضم الميم لغة كَمِلَ بكسرها لغة، وهي أردؤها، وتَكامَلَ الشيء وأَكْمَلَه غيره. ورجل كامِلٌ وقومٌ كَمَلةٌ، مثل حافد وحفدة، ويقال أعطه المال كَمَلًا أي كلّه. والتكميلُ والإكْمالُ الإتمام، واسْتَكْمَلَهُ استتمّه[١].

وقد عرّف الراغب الأصفهانيّ الكمال بقوله: «كمالُ الشيء حصول ما فيه الغرض منه فإذا قيل: كَمُلَ ذلك، فمعناه: حصل ما هو الغرض منه»[٢].

المنهج التكامليّ في اللغة هو الطريق الواضح التامّ، الذي يتمّم بعضه بعضًا، فإضافة مفردة (التكامليّ) لمفردة (المنهج) هو من أجل إضفاء معنى التمام عليه، أي إتمام النقص وجبر الخلل الذي يعتري الباحث في بحثه أو الأستاذ في درسه، فالتكامليّ لإتمام هذه النواقص.

وفي التعريفات اللغويّة المختلفة للتكامل، نلحظ تكرار لفظ «التّمام»، «الأجزاء»، «الإجمال»، وكأنّ معنى التكامل الإتمام للحصول على تطابق بين جزءين، أو عدّة أجزاء.

ب- المنهج التكامليّ اصطلاحًا:

المنهج التكامليّ في الاصطلاح يتّفق مع المعنى اللّغويّ، أي إتمام النّقص وسدّ

[١] الرازي، محمّد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ص ٢٩٧.

[٢] الأصفهانّي، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٧٢٦.

الخلل. وهذا ما ينطوي عليه معنى التكامليّ في الاصطلاح، ولكن يختلف المعنى اللّغويّ عن المعنى الاصطلاحيّ في العموميّة والخصوصيّة، فالمعنى اللّغويّ عامّ وشامل لكلّ مسألة أو علم أو أيّ شيء فيه تكامل، بينما في المصطلح فالمقصود التكامل في عالم الأبحاث والدّراسات.

فالمنهج التكامليّ: هو استخدام أكثر من منهج في البحث، بحيث تتكامل ما بينها في وضع وتطبيق مستلزمات البحث[١]. ونصل من خلاله إلى نتائج دقيقة تتّسم بالمصداقيّة، ويسمّى أيضًا المنهج المتكامل.

ونؤكّد في هذا السياق أنّه يحقّ للباحث أن يستخدم في بحثه أكثر من منهج، ما دام ذلك يُتيح له التعرّف على جوانب أكثر بالنسبة لموضوعه، ويمكنه من الوصول إلى نتائج أكثر موضوعيّة وشموليّة، خاصّة وأنّ المناهج البحثيّة متداخلة، فالمنهج النّفسيّ يتداخل مع المنهج التاريخيّ، والمنهج التاريخيّ يتداخل مع الجماليّ، والمنهج الجماليّ يتداخل مع المنهج النفسيّ، وهكذا لا يمكن أن نضع حدودًا فاصلةً بين المناهج. فمن حقّ الباحث أن يستخدم في بحثه أكثر من منهج، طالما أنّ ذلك سيوصله إلى نتائج دقيقة[٢].

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذه الإفادة من هذه المناهج لا تتحقّق إلّا إذا اعتبر الباحث أنّ المنهج هو طريق للوصول إلى الحقيقة، وعليه ألّا ينظر إلى المنهج على أنّه مجرّد قواعد وقيود وحدود لا ينبغي تجاوزها؛ لأنّ هذا يضرّ البحث والباحث ويؤدّي إلى تقييد حرّيّته الفكريّة والبحثيّة. ومن هنا لا بدّ أن يتعاطى الباحث بمرونة مع القواعد المنهجيّة، والاستفادة منها بالقدر المطلوب، واستخدام أكثر من قاعدة منهجيّة، بل أكثر من منهج. أمّا كيف يمكن الاستفادة من أكثر من منهج وتحويلها إلى منهج واحد يتمتّع بالمصداقيّة؟ ونتجاوز من خلال هذا الدّمج

[١] الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ص٦١.

[٢] مناهج جامعة المدينة العالميّة، أصول البحث الأدبيّ ومصادره، ص ١٧-١٧٤.

القيود التي تفرضها المناهج الآحاديّة، أو تجاوز العيوب التي قد يعاني منها المنهج المنفرد، فهذا ما سنحاول الإجابة عنه فيما سيأتي.

فالمنهج التكامليّ من أنواع المناهج التي تشكّل نقطةً فاصلةً بين المنهج بمفهومه التقليديّ وبين المنهج بمفهومه التجديديّ من حيث اعتماده على التكامل بين المعارف والمناهج، لا التوقّف على حدود المنهج الواحد.

وثمّة مصطلح آخر للمنهج التكامليّ وهو المنهج التكامليّ في التدريس، وهو أحد مناهج المواد الدراسيّة التي ظهرت نتيجة بروز مفهوميْ الرّبط والإدماج اللذين ظهرا كردّ فعلٍ على منهج المواد الدراسيّة المنفصلة[١].

ولم نتعرّض في هذه المقالة لهذا النّوع من المنهج التكامليّ مع أهمّيّته وانتشاره بشكل كبير، باعتبار أنّ الدّراسة مختصّة في مجال مناهج البحث، على أنّ ما ذُكر من مفهوم للتكامل في المواد التدريسيّة، هو مفهوم التّكامل نفسه في المنهج التكامليّ في مناهج البحث كما سيتّضح. وسنشير إشارة عابرة إلى هذا النحو من المنهج التكامليّ في المواد التدريسية في الجانب التطبيقيّ لهذا المنهج.

٢- أهمّيّة المنهج التكامليّ

عندما يحاول الباحث أن يدمج أكثر من منهج ليحصل على نتائج أفضل، ويستفيد من مميزات المناهج المنفردة، ويبتعد عن عيوبها، يكون قد خطا في طريق ما يُسمّى المنهج التكامليّ. ولهذا المنهج في الأبحاث أهمّيّة كبيرة نذكر منها:

- يزيد من فهم الباحث للعلم أو المسألة مورد البحث، ويجعله يتعمّق بها أكثر، وهذا المستوى لا يتحقّق بالمناهج أو الأدوات المنفردة. فلا شكّ أنّ الدّمج بين المنهج العقليّ والمنهج النقليّ يزيد ويعمّق البحث في المسائل المطروحة للدراسة.

---

[١] خضير، بابا واعمر، المنهج التكاملي في تدريس العلوم الإسلاميّة، ص ١٠٧٩.

- يمكّن الباحث من الرّبط بين المعلومات بشكلٍ أدقّ من المناهج المنفردة (المنفصلة).

- معرفة التّرابط بين العلوم والاستفادة منها بشكل أكثر ومعرفة طبيعة التفاعل بينها.

- تنمية المهارات البحثيّة المتنوّعة لدى الباحثين.

- يجعل نتائج البحث أكثر ثباتًا، وأقرب إلى الحقيقية.

- يزيد المنهج التكامليّ من تماسك وتناسق الموضوعات المطروحة في البحث.

- المنهج التكامليّ هو الأقرب بل الألصق بالدّراسات والمعارف الدينيّة كما سنبيّن.

٣- تاريخ المنهج التكامليّ

هناك من ذهب من الباحثين إلى أنّ تاريخ «المنهج التكامليّ» هو حديث نسبيًّا، أي أنّه بدأ في أوساط القرن العشرين أو قبل ذلك ببضع سنوات، ولكن الصحيح أنّ جذور استعمال المنهج التكامليّ من خلال الجمع بين أدوات المعرفة المختلفة كالعقل والنقل، أو استعمال أكثر من منهج، أقدم من ذلك بكثير. فقد نلحظ بشكلٍ واضح المنهج التكامليّ في المعرفة في منهج القرآن الكريم كما سيأتي. وفي البُعد الفلسفيّ نجد أنّ الحكماء حاولوا الجمع بين الأدوات المعرفيّة المختلفة، كالعقل والنقل، كما هي تجربة الكنديّ وابن رشد وغيرهما. ولعلّ من أكمل التجارب في الجمع بين المناهج العقليّة والنقليّة والكشفيّة، وهي تجربة الحكيم الشيرازي ملّا صدرا، أو ما نراه في الدّراسات الفقهيّة والأصوليّة، أو الدّراسات الأدبيّة وغير ذلك من العلوم والدّراسات الإسلاميّة.

نعم، يمكن أن يقال إنّ ما طرحه بعض الباحثين في تاريخ المنهج التكامليّ

القريب نسبيًّا، لعلّه كان من باب استخدام مصطلح التكامل والمنهج التكامليّ بشكل واضح، وإظهار جملة من التطبيقات المختلفة لهذا المنهج، كما هو الحال في علم النفس[١] في الدراسات الأدبية المعاصرة[٢].

٤- أنواع المنهج التكامليّ

ويقسّم المنهج التكامليّ إلى قسمين، هما:

- المنهج التكامليّ العامّ.

- المنهج التكامليّ الخاصّ.

ويفرّق بينهما في: أنّ المنهج التكامليّ العامّ هو الذي يُستخدم في علم من العلوم. والمنهج التكامليّ الخاصّ هو الذي يُستخدم في بحث مسألة أو قضيّة من علم ما.

ولتوضيح المنهج التكامليّ العامّ نذكر بعض الأمثلة له:

- في علم الكلام الذي يُعتمد فيه -عادة- على المنهج العقليّ، قد تعتمد بعض المدارس الكلاميّة أو الباحثين الكلاميّين المنهج التكامليّ المؤلّف من المنهج العقليّ والمنهج النقليّ.

- في علمي التصوّف والعرفان، حيث يعتمد فيه على منهج تكامليّ مؤلّف من المنهج الوجدانيّ والمنهج النقليّ.

---

[١] ينسب المنهج التكاملّي في الطبّ النفسّي للدكتور يوسف مراد الذي يقول عن هذا المنهج: «وقد وصلنا إلى استخلاص معالم المنهج التكامليّ في أثناء دراستنا المقارنة للسلوك الحيوانيّ وسلوك الطفل في السنتين الأولى والثانية من عمره، وقد نشرنا هذا البحث عام ١٩٣٩م بعنوان بزوغ الذكاء، ثمّ عملنا على توضيح هذا المنهج في أثناء تدريس علم النفس بكليّة الآداب بجامعة القاهرة منذ عام ١٩٤٠م».

[٢] يُمكن أن نعدّ «سيد قطب» رائد هذا الاتجّاه، فقد خصّص له فصلاً صغيًرا في آخر كتابه «النقد الأدبيّ»، الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٦م وسمّاه بمنهاج التكامل، ودعا إليه بعد ذلك مجموعة من النقّاد والكتّاب، من أهمّهم: «عبد القادر القط، وإبراهيم عبد الرحمن، وأحمد كمال زكي»، كما عقد «شوقي ضيف» فصلًا مهمًّا في كتابه «البحث الأدبيّ».

- في الفقه السنّيّ عدا الظاهريّ، فإنّه يقوم أيضًا على منهجٍ تكامليٍّ مؤلّف من المنهج النقليّ والمنهج العقليّ.

- في علم النحو العربيّ القديم، فقد استند علماؤه في بحثهم مسائله على منهج تكامليّ مؤلّف من المنهج النقليّ والمنهج العقليّ.

- ومثل علم النحو العربيّ علوم البلاغة العربيّة وغيرها[١].

وسيأتي توضيح هذا المنهج التكامليّ في العلوم في الجانب التطبيقيّ للمنهج التكامليّ.

٥-التكامل المعرفيّ بين العلوم

مادة (ك م ل) تدلّ -كما رأينا سابقًا- على التّمام بعد التجزئة، وتوحي أيضًا أنّ جزء الشّيء أو الأجزاء المتعدّدة للشيء الواحد قد اتّحدت وتوحّدت واندمجت واختلطت، وأخذت شكلًا واحدًا، ولهذا فقد اكتمل وتمّ. فـ«هو مرتبة بعد تماميّة الأجزاء. وقد سبق أنّ التّمام يستعمل غالبًا في الكمّيّات، والكمال في الكيفيّات، وأنّ الكمال يتحقّق بعد تماميّة الأجزاء إذا أضيفت إليها خصوصيّات ومحسّنات أخر، فهو مرتبة بعد التماميّة[٢].

بين العلوم تكاملٌ وتقاربٌ، والكثير من العلوم ينبني بعضها على بعض، ويترتّب بعضها على بعض، ومعنى تكامل العلوم أنّها كالوحدة الواحدة.

ويوجد في تاريخ المسلمين العديد من النماذج التي جمعت بين العلوم الأدبيّة والعلوم العقليّة، والطبّ، والفلك، والحساب وغير ذلك، كالطبيب الفيلسوف ابن سينا، والفيلسوف الفلكيّ الخواجة نصير الدين الطوسي، والمؤرّخ وعالم

---

[١] م.ن، ص ٦١-٦٢.

[٢] المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ص ١١٢-١١٣.

الاجتماع والسياسة ابن خلدون، والمفسّر والعارف والفيلسوف محمّد حسين الطباطبائيّ. وفي وقتنا الراهن توجد شخصيّات جمعت بين العلوم المتنوّعة اللغويّة، والفلكيّة، والفلسفيّة، والفقهيّة، أمثال: حسن زاده آملي، محمّد تقي الجعفري، الجوادي الآملي، وغيرهم، فاللائحة تطول. كما نجد هذه الظاهرة الإبداعيّة التي تميّز بها علماء الإسلام عند علماء اليونان، أمثال: أرسطو، وأفلاطون، وسقراط، وغيرهم.

وتكامل العلوم له أكثر من وجه:

أ- **الوجه الأوّل**: التكامل بين فروع العلم الواحد، فعلم اللّغة مثلًا له فروع كثيرة، والتميّز في اللّغة لا يتحصّل إلّا بتحصيل تلك الفروع من النحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والبديع، والشعر، والنثر، والنقد، وعلم اللغة، وغيرها من فنون العربيّة.

ب- **الوجه الثاني**: التكامل بين علوم الآلات والغايات، كما هو الشأن بالنسبة للغة والأصول لغيرها من علوم الفقه والتوحيد والتفسير.

ت- **الوجه الثالث**: التكامل بين العلوم خارج الدائرة الواحدة، كالتكامل بين العلوم الشرعيّة والعلوم الإنسانيّة من ناحية، وبين العلوم الإسلاميّة والعلوم التجريبيّة من ناحية أخرى[١].

روي أنّ «أبا يوسف» دخل على «الرشيد» و«الكسائيّ» يداعبه ويمازحه، فقال له «أبو يوسف»: هذا الكوفيّ قد استفرغك، وغلب عليك، فقال: يا أبا يوسف، إنّه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي. فأقبل «الكسائيّ» على «أبي يوسف» فقال: يا أبا يوسف، هل لك في مسألة؟ فقال: نحو أم فقه؟ فقال: بل فقه. فضحك

---

[١] انظر: صبري، مسعود، نظريّة التكامل في مناهج العلوم الإسلاميّة، مقالة عن موقع: islamonline.net.

«الرشيد» حتى فحص برجله، ثمّ قال: تلقي على «أبي يوسف» فقهًا؟ قال: نعم، قال: يا أبا يوسف ما تقول في رجل قال لامرأته: (أنت طالق أنْ دخلت الدار) وفتح «أن»؟ قال: إذا دخلت طلقت، قال: أخطأت يا أبا يوسف، فضحك «الرشيد»، ثمّ قال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال: «أن» فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، وإن قال:«إن» فلم يجب ولم يقع. قال: فكان «أبو يوسف» بعدها لا يدع أن يأتي «الكسائيّ». فهذه مسألة جارية على أصل لغويّ لا بدّ من البناء عليه في العلمين[١].

يُحكى عن «الفرّاء» أنّه قال: «من برع في علم واحد سهل عليه كلّ علم، فقال له محمّد بن الحسن القاضي، وكان حاضرًا في مجلسه ذاك، وكان ابن خالة الفرّاء: فأنت قد برعت في علمك، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك، ما تقول فيمن سها في صلاته، ثمّ سجد لسهوه، فسها في سجوده أيضًا؟ قال الفرّاء: لا شيء عليه، قال: وكيف؟ قال: لأنّ التصغير عندنا لا يصغر، فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له، فإنّه بمنزلة تصغير التصغير، فالسجود للسهو هو جبر الصلاة، والجبر لا يُجبر، كما أنّ التصغير لا يصغر، فقال القاضي: ما حسبت أنّ النساء يلدن مثلك»[٢].

وهذا التّكامل بين العلوم بكلّ صوره، هو ما يُطلق عليه تكامل المعرفة أو التكامل المعرفيّ، وهو إتمام العلوم بعضها لبعض، حتّى تحصل المعرفة بالشيء معرفة تامّة وحسنة؛ لأنّ المنهج التكامليّ يقوم بإعطاء المعرفة بصورةٍ كليّةٍ وشاملةٍ؛ لأنّ أسس الأبحاث في هذا المنهج تتّخذ من موضوع واحد محورًا لها وتحيطه بكلّ المعارف والعلوم المرتبطة به ليتمكّن الباحث من الإلمام به بشكل متكامل. ومن أبرز ما يُطرح في مجال تكامل المعرفة هو التكامل بين العلوم الوحيانيّة والعلوم الكونيّة.

[١] فجال، محمود، الحديث النبويّ في النحو العربيّ، ص٤٣.

[٢] الغرناطي، محمد بن علي، روضة الأعلام بمنزلة العربيّة من علوم الإسلام، ج٢، ص٥٧١-٥٧٢.

ومن أهمّ النماذج المعاصرة على تكامل العلوم الحديثة ظهور علم «السِّيبرنطيقا» (علم التحكّم الآليّ) القائم على علوم كثيرة، كالرياضيّات، والمنطق، والميكانيكا، والفسيولوجيا، وغيرها.

ثانيًا: تطبيقات المنهج التكامليّ في العلوم الإنسانيّة

١- المنهج التكامليّ في الدّراسات النفسيّة

مدرسة علم النفس التكامليّ من مدارس علم النفس في العصر الحديث، وتسمّى أيضًا جماعة علم النفس التكامليّ. أسّسها الدكتور يوسف مراد أستاذ علم النفس بجامعة القاهرة كما تقدّم. وهما المنهج التاريخيّ أو التكويني والمنهج الشبكيّ.. الأوّل (التاريخيّ) يحاول الرّبط بين الحاضر والماضي، والثاني (الشبكيّ) يتناول الحالة الراهنة كتجربةٍ شعوريّةٍ.

والذي يؤكّد هذا المنهج التكامليّ في العلوم النفسيّة وغيرها، هو لا يهتمّ بالعلم بالوقائع من حيث هي وقائع فحسب، بل من حيث هي وقائع منظّمة تربطها علاقات معيّنة ثابتة، ولا يتمّ التفسير العلميّ لمجموعة من الوقائع إلّا بإدخالها في نظام من العلاقات أو من الشروط المتلازمة، أو بعبارة أخرى في نظام من المراجع، وموقف العالم شبيه بموقف المستكشف الجغرافيّ الذي يعيّن على الخريطة موضع البحيرة التي اكتشفها، مبيِّنًا أبعادها من مواقع أخرى معلومة، وموضِّحًا طبيعة البحيرة وخصائصها في ضوء معلوماته السابقة لخصائص المنطقة التي توجد فيها البحيرة.

ولا يكون العالم أبدًا بصدد واقعة واحدة منعزلة، بل بصدد شبكة من الوقائع، وليس وجود الواقعة المنعزلة سوى وجود افتراضيّ مجرّد.

ويرمي المنهج التكامليّ إلى إعادة تنظيم المنهجين الرئيسين المستخدمين اليوم في علم النفس لتفسير سلوك الإنسان، ولكن على أساس أوسع، وفي ضوء هذه

الوظيفة المهمّة التي أشرنا إليها باسم الوظيفة الدائريّة اللولبيّة، والتي هي بمثابة العمود الفقريّ للمنهج، وهذان المنهجان يعتمدان الأوّل على التفسير التاريخيّ أو التكوينيّ، والثاني على ما يمكن تسميته بالتفسير الشبكيّ.

فالتفسير التاريخيّ أو التكوينيّ يحاول الرّبط بين الحاضر والماضي، أي بين السلوك كما هو مشاهَد الآن وبين الدوافع والميول وكلّ ما اكتسبه الفرد في تجاربه السابقة، سواء كانت التجارب من رغبات وذكريات -مشعورًا بها أو لا- ماثلة في الشعور أو منسيَّة.

أمّا التفسير الشبكيّ، فإنّه يتناول الحالة الراهنة أو المظهر السلوكيّ الراهن كتجربةٍ نفسيّةٍ من حيث هي تجربة شعوريّة يصفها الشخص، ذاكرًا بقدر الإمكان كلّ الخصائص والصفات التي تجعل من هذه التجربة أمرًا فرديًّا وفريدًا في الوقت نفسه، هو صورة وافية لحياة الشخص كما يعيشها ويعانيها في اللحظة التي يتأمّل فيها.

لا شكّ في أنّ الاعتماد على تفسير دون الآخر عاجزٌ عن أن يجعلنا ندرك حقيقة الحالة التي ندرسها، فالتفسير التاريخيّ يحاول التعليل بربط المعلولات بعللها، ولكنّه تفسير ناقص؛ لأنّ العلم في الواقع عاجز عن أن يقدِّم تعليلًا وافيًا لعدم إمكان حصر جميع الحلقات التي تكوِّن سلسلة العلل والمعلولات.

ثمّ إذا اقتصرنا على هذا التفسير التاريخيّ ألفينا أنفسنا أمام تفسيرٍ يجرِّد الحياة النفسيّة من كلّ حريّة، ويخرج من دائرة علم النفس عاملًا أساسيًّا من عوامل تكوين الخلق وهو الإرادة، فهو تفسير يفرض حتميّة تسلسل العلل والمعلولات كما يُظهره لنا التحليل العلميّ.

والتفسير الشبكيّ ناقص بدوره؛ لأنّ مضمون الشعور كما هو الآن، وكما أصفه تبعًا لشعوري به، هو في الواقع جزء من حياتي النفسيّة، وإن كان لهذا

الجزء أهمّيّة كبرى؛ لأنّه يعبّر عن الشخصيّة كما هي في صميمها من حيث اتجاهاتها وأساليبها، غير أنّ ميزة التفسير الشبكيّ هي أنّه يعتبر من بين العوامل التي يكشفها تأمُّل الشخص لنفسه، أو شعور الشخص بنفسه عامل الحرّيّة والإرادة، سواء في صورةٍ سلبيّةٍ أو إيجابيّةٍ، كأن يشعر الشخص بأنّه مسيَّرٌ ومجبورٌ أو حرٌّ ومسيِّرٌ لنفسه إلى حدٍّ ما، سواء أكان هذا الشعور بالحرّيّة وبالإرادة الذاتيّة مجرّد وهم -كما يزعم مذهب حتميّة الظواهر النفسيّة- أم حقيقة، فهذا الشعور بالحرّيّة هو أمرٌ واقعيٌّ من حيث هو مشعور به، وهو عامل من أهمّ العوامل التي تساهم في تكوين الخلق وتوجيه الشخصيّة.

فالتفسيران: التاريخيّ والشبكيّ، متمِّمان بعضهما للآخر، ولكن المشكلة في التوفيق بينهما، هل يكون التوفيق عن طريق إضافة نتائج التفسير الأوّل إلى الثاني دون الرّبط بينهما ربطًا حيًّا، أي دون مزجهما، أو بعبارة أخرى تنظيمهما داخل تفسير أوسع وأعمق وأشمل؟

يتحقّق التوفيق بين المنهجين بفضل المنهج التكامليّ الذي يضمّ الاثنين مع كونه أكثر من الاثنين مجتمعين، فإنّهما يتكاملان داخل المنهج التكاملّي.

٢- المنهج التكامليّ في الدّراسات اللغويّة والأدبيّة[1]

إنّ التكامليّة والمنهج التكامليّ مطروحة منذ زمن بعيد، ولكن على مستوى الممارسة لا التنظير المنهجيّ، فإذا راجعنا سيرة النحويّين الأوّلين تجد أنّهم في عملهم التعليميّ رسموا منهجًا متكاملًا واضحًا في تعليمهم النحو والصرف واللّغة.

فلم تكن فكرة تعليم اللّغة العربيّة بشكل تكامليّ فكرةً جديدةً على العرب، فقد أدرك علماء العربيّة قديمًا هذه الفكرة حين اعتمدوا على النصّ الأدبيّ ليكون أساسًا تُبنى عليه قضايا لغويّة عديدة؛ من تفسير للمفردات الواردة في النصّ، وشرح لعباراته، وكشف لمحتوياته من الصور البلاغيّة والمسائل النحويّة وغير ذلك من إشاراتٍ تاريخيّةٍ ومواقع جغرافيّة، وما يحويه النصّ من مؤشّرات عن الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة لعصر الشاعر أو الأديب، وما لصاحب النصّ من مميّزات أسلوبيّة، ومدى تأثّره في غيره وتأثيره في سواه، والوقوف على المناسبة التي قيلت فيها النصوص، وأماكن تقاطع النّصوص مع نصوص أخرى مشابهة، والولوج إلى موسيقى النصّ، وإجراء العديد من القراءات فيه.

وقد سلك هذا المنهج في استكشاف النصوص وسبر أغوارها، ومعالجتها في صورة متكاملة، الجاحظ في البيان والتبيين، والمبرد في الكامل، وأبو علي القالي في الأمالي وغيرهم[٢].

---

[١] هناك كتب ودراسات معاصرة في المنهج التكاملّي في النقد الأدبّي نذكر منها:
- أسماء بن زايد ونوره عباسي، المنهج التكامليّ في النقد الجزائري، الجمهوريّة الجزائريّة، جامعة محمّد الصديق بن يحيى، جيجل، ٢٠١٤/ ٢٠١٥م، رسالة ماجستير
- رمضان حينوني، المنهج التكامليّ في النقد الأدبي، هل يصلح بديلًا عن ضيق المنهج الواحد؟ -
- ليديا راشد علي أبو مريم، المنهج التكامليّ في نقد القصّة القصيرة في الأردن، محمد عبيد الله وعلي المومني نموذجا.

[٢] حريري، محمود؛ إدلبي، نادر، المدخل التكاملّي في تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها، ص ٢٠٨.

فالتكامل في اللغة العربيّة يعمل على إبراز وحدة العلم وأنّ كلّ فرع من فروع اللغة العربيّة يخدم الآخر ويكمّله، وبهذا فإنّ تنظيم الكتب المدرسيّة في صورة وحداتٍ متكاملةٍ مدعاة لأن تدرس جميع الفروع في وقت واحد، وبهذا لن يطغى الاهتمام على فرعٍ دون الآخر، وكذلك يعمل على توفير الوقت والجهد الذي تحدثه دراسة الفروع منفصلة.

المنهج البلاغيّ التكامليّ هو منهج له جانبان: جانب يتّصل بكلّ ما يتعلّق بالعمل الأدبيّ من ناحية؛ وجانب يتّصل بعلوم البلاغة وارتباطها عند تحليل النصوص من جانب آخر.

أمّا الجانب الأوّل، فهو ما يتّصل بالعمل الأدبيّ: فهو منهج يتعامل مع العمل الأدبيّ من جميع جوانبه، فيتناول صاحب العمل الأدبيّ، ويتناول البيئة التي عاش فيها والتاريخ، والقيم الفنيّة والتعبيريّة في النصّ الذي يقوم بتحليله ودراسته، والناحية النفسيّة لقائله في حدود ما يكشف عن جمال النصّ الأدبيّ وأسراره ومضامينه، فهو منهج يتألّف من المناهج الثلاثة: (الفنّيّ، التاريخيّ، النفسيّ)، فيأخذ من كلّ منهج ما يراه مُعينًا على تحليل النصّ، والكشف عن خفاياه وأسراره، وعلاقته بنفس قائله، وهذا ما يعنيه المنهج التكامليّ في هذا الجانب من التحليل البلاغيّ».

كما يعترف هذا المنهج بذاتيّة الشاعر، والمؤثّرات العامّة التي توجّه العمل وتصبغه بصبغةٍ خاصّةٍ من خلال أحاسيس الشاعر، ومواهبه الأدبيّة، فالمنهج التكامليّ يضمّ خصائص وسمات مناهج أدبيّة مختلفة، فهذا المنهج يستفيد من المناهج السابقة؛ حيث يأخذ من كلّ منهج محاسنه ومزاياه، ويتلافى عيوبه، وهذا بلا شكّ يُثري الدّراسة الأدبيّة؛ لأنّ النّاقد سيتناول العمل الأدبيّ من زوايا متعدّدة، وكلّ زاوية تضيء له جانبًا وتكشف عن جماله وقيمته الفنيّة[1].

[١] عبد الباري، ماهر شعبان، التذوّق الأدبّي، طبيعته، نظريّاته، مقوّماته، معاييره، قياسه، ص ٢١٣- ٢١٤.

ويُقصد بالمنهج النقديّ في مجال الأدب تلك الطريقة التي يتّبعها الناقد في قراءة العمل الإبداعيّ والفنّيّ قصد استكناه دلالاته وبنياته الجماليّة والشكليّة. ويعتمد المنهج النقديّ على التصوّر النّظريّ والتحليل النصّيّ التطبيقيّ. ويعني هذا أنّ النّاقد يحدّد مجموعة من النظريّات النقديّة والأدبيّة ومنطلقاتها الفلسفيّة والإبستمولوجيّة ويختزلها في فرضّيات ومعطيات أو مسلّمات، ثمّ ينتقل بعد ذلك إلى التأكّد من تلك التصوّرات النظريّة عن طريق التحليل النصّيّ والتطبيق الإجرائيّ ليستخلص مجموعة من النتائج والخلاصات التركيبيّة.

أمّا عن الجانب الثاني، فهو ما يتّصل بعلوم البلاغة: فالمنهج التكامليّ فيها يتمّ بالنظر إلى علوم البلاغة الثلاثة: (المعاني، والبيان، والبديع) على أنّها وحدة واحدة عند تحليل النصوص، فهذا المنهج لا يرى الفصل بين علوم البلاغة عند تحليل النصّ، بل يرى كلّ فنّ من فنونها خادمًا للصورة الكلّيّة للكلام، فينظر كيف جاءت هذه الفنون البلاغيّة في صورةٍ متكاملةٍ لتعبّر تعبيرًا دقيقًا عن نفس قائل النصّ، فتعطي للقارئ صورةً مكتملةَ المعالم عن نفس الشاعر أو الكاتب، ومن خلالها ينتقل التأثّر إلى السّامع أو القارئ كما تأثّرت به نفس القائل، ومن هنا تكون علوم البلاغة قد أعطت صورةً كاملةً عن النصّ وقائله بعيدًا عن الناحية الجزئيّة في التحليل البلاغيّ، والتي يغلب عليها جانب الفصل بين أجزاء الصورة العامّة للكلام، فتنظر مثلًا إلى «التشبيه أو الاستعارة» في النصّ بعيدًا عن دورهما في رسم الصورة العامّة للنصّ، أو تنظر إلى «الجناس أو الطباق» على أنّهما فنّان من علم البديع بعيدًا عن مدى وفائهما بالغرض، ودورهما في السياق، أو تنظر إلى «القصر» من ناحية ضيّقة بعيدًا عن الغرض العامّ، وصلته بنفس الشاعر أو الكاتب.

فإذا ربطنا بين الجانب الأوّل الذي يتناول العمل الأدبيّ من جميع جوانبه، وما يتّصل بنفس قائله وحياته وبيئته، وبين الجانب الثاني الذي يرى علوم البلاغة

وحدة واحدة في رسم الصورة العامّة للنصّ، إذا ربطنا بين هذين الجانبين نكون قد وصلنا إلى المنهج البلاغيّ التكامليّ في تحليل النصوص[١].

ومن الكتب القديمة والحديثة التي عملت على المنهج التكامليّ في الدّراسات اللغويّة والأدبيّة نشير إلى:

أ- **طبقات فحول الشعراء**: محمد بن سلّام بن عبد الله بن سالم الجمحي (ت٢٣٢ه):

ب-**البيان والتبيين**: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ت (٢٥٥ه):

ت-**النقد الأدبيّ أصوله مناهجه**: سيّد قطب ت (١٩٦٦م).

ث-**البحث الأدبيّ، طبيعته، مناهجه، أصوله، مصادره**: شوقي ضيف (ت ٢٠٠٥م).

ثالثًا: تطبيقات المنهج التكاملّي في العلوم الإسلاميّة:

ثمّة حقيقة غير خافية على أحد، وهي أنّ تمايز موضوعات العلوم الإسلاميّة لا يمنع البتّة من أن يحصل التكامل فيما بينها على مستوى المناهج، ونحسب أنّ هذه ظاهرة لا تقتصر على العلوم الإسلاميّة وحدها، وإنّما تكاد تشمل كافّة العلوم.

يمكن أن يمثّل علم الأصول تجسيدًا كاملًا لقضيّة التكامل المعرفيّ بين العلوم الإسلاميّة الشرعيّة، باعتبار أنّه من العلوم البينيّة، بمعنى أنّه تضمّن علومًا أخرى، والتصقت به، فاحتواها بحسب منهجيّته ورؤيته المعرفيّة. ثمّ لا يخفى أنّ علم أصول الفقه عبارة عن قواعد منهجيّة استدلاليّة لضبط عمليّة الفهم والاستنباط، فلا جرم أنّها لا تقتصر على المجال الفقهيّ فقط، وإنّما تتجاوز ذلك لتعمل في نطاق

---

[١] الحمزاوي، محمد أبو العلا أبو العلا، المنهج المتكامل في البلاغة والنقد بين القدماء والمحدثين «رؤية وتطبيق»، ص ٨.

واسع، في إطار بلورة النظرة المنهجيّة في حقول معرفيّة متعدّدة ومتنوّعة.

إنّ للمنهج التكامليّ آثارًا كبيرةً وإيجابيّةً على الدّراسات الدينيّة، بل قد يُقال إنّه الأنسب والأقرب لطبيعة المعارف الدينيّة، والذي لا تتمكّن المناهج المنفردة كالمنهج النقليّ وحده أو العقليّ وحده أو غيرهما أن تفي به.

ومن الطبيعيّ أن يعتمد العلم -أيّ علم كان- على منهج يتلاءم وموضوعه، وينسجم ومضمونه وأهدافه، وأن يختار الباحث أكثر من منهج ليصل إلى أهداف بحثه، وأن يدمج بين هذه المناهج.

ولكن، إذا تأمّلنا في الدّراسات الدينيّة، سنجد أنّ اختيار أكثر من منهج والدمج بين هذه المناهج هو أقرب، بل ألصق، بطبيعة هذه الدّراسات، خصوصًا عند التعمّق بقراءة وفهم مصادر الدّراسات الدينيّة، كالقرآن، والسنة النبويّة، وروايات أهل البيت عليهم السلام.

وما نُريد إيصاله إلى القارئ الكريم أنّ طبيعة المعارف الإسلاميّة، كعلم الكلام، والفقه، والتفسير،... بل طبيعة المصادر الدينيّة (القرآن والسنّة) تفرض علينا اختيار المنهج التكامليّ الذي يجمع بين أكثر من منهج وأداة، أي بين البرهان والقرآن والكشف، فلا يتحتّم اختيار منهج بعينه ورفض البقيّة؛ لأنّ كلّ واحد من هذه المناهج قد يكون موصلًا إلى الحقيقة، بل لو أصرّ الباحث على منهج واحد بعينه ولم يستفد من باقي المناهج والأدوات المعرفيّة، فقد لا يصل إلى الحقيقة أو يصل إليها ناقصة.

فالنظرة العميقة تؤكّد الحاجة إلى كلّ من البرهان والقرآن والوجدان في المعارف الإسلاميّة، فالعقل يحتاج إلى النقل والوحي؛ لأنّ العقل قد يقف عاجزًا عن إدراك بعض الأمور الغيبيّة، فهو يحتاج إلى النقل ليستضيء به؛ لأنّ هذه المعارف هي فوق قدرة إدراك العقل، أمّا الروايات التي أثنت على العقل، فمرادها ما هو من شأنه

أن يدركه كما يقول العلّامة المظفّر: «الأخبار التي تُثني على العقل وتنصّ على أنّه حجّة الله الباطنة، هي تُثني على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الظنون والأوهام، ولا على ادّعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته» .

كما أنّ النّقل لا يستغني عن العقل؛ لأنّ العقل أساس حجّيّته، فالعقل يعضد النقل ويؤازره، ولا يصحّ إقصاء المنهج العرفانيّ أيضًا، فإنّ غاية ما ينشده المنهج العقليّ، وكذا النقليّ والعرفانيّ في بُعديه النظريّ والعمليّ هو معرفة الحقيقة وإيصال الإنسان إلى حقّ اليقين.

هذا المنهج التكامليّ، بالإضافة إلى تعاضده مع العقل وأنّ طبيعة الأشياء فارضة له، فهو مستفاد أيضًا من الروايات الواردة عن النبيّ ﷺ والأئمّة من أهل بيته عليهم السلام، ففِي أُصُولِ اَلْكَافِي: بَعْضُ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ اَلْحَكَمِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو اَلْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ: يَا هِشَامُ، إِنَّ للهِ عَلَى اَلنَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا اَلظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَاَلْأَنْبِيَاءُ وَاَلْأَئِمَّةُ عَلَيْهِمُ اَلسَّلاَمُ، وَأَمَّا اَلْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»[1]. والمراد بالعقل هنا القوّة النطقيّة؛ لأنّ وجود العقل -الذي يُميّز به بين الحقّ والباطل والحسن والقبيح مع وجود الدلائل والبراهين على الحقّ- يكفي حجّةً على المنكرين له .

وفي حديث آخر، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: حُجَّةُ اللهِ عَلَى اَلْعِبَادِ، اَلنَّبِيُّ وَاَلْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ اَلْعِبَادِ وَبَيْنَ اللهِ اَلْعَقْلُ»[2]. من الواضح أنّ الروايات تتحدّث عن حجّيّة العقل، فضلًا عن النقل الذي تعدّ حجّيّته أمرًا بديهيًّا، أمّا بالنسبة للوجدان أو ما يُطلق عليه الإلهام والكشف، فنلحظ جملة من الروايات والأدعية الشريفة التي صدرت عن أهل البيت يُستفاد منها حجيّة هذا النّوع من المعرفة، بغضّ النّظر عن ضوابط وشروط حجيّة الكشف التي لا تسع المقالة لذكرها. فعلى سبيل المثال، في

[١] الكليني، الكافي، ج١، ص ١٦.

[٢] م. ن، ج١، ص٢٥.

الحديث المرويّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام يَقُولُ: «إِنَّ رَسُولَ الله صلى الله عليه وآله صَلَّى بِالنَّاسِ الصُّبْحَ، فَنَظَرَ إِلَى شَابٍّ فِي الْمَسْجِدِ وهُوَ يَخْفِقُ ويَهْوِي بِرَأْسِه مُصْفَرًّا لَوْنُه قَدْ نَحِفَ جِسْمُه وغَارَتْ عَيْنَاه فِي رَأْسِه فَقَالَ لَه رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله كَيْفَ أَصْبَحْتَ يَا فُلَانُ، قَالَ أَصْبَحْتُ يَا رَسُولَ الله مُوقِنًا، فَعَجِبَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله مِنْ قَوْلِه وقَالَ إِنَّ لِكُلِّ يَقِينٍ حَقِيقَةً، فَمَا حَقِيقَةُ يَقِينِكَ، فَقَالَ إِنَّ يَقِينِي يَا رَسُولَ الله هُوَ الَّذِي أَحْزَنَنِي وأَسْهَرَ لَيْلِي وأَظْمَأَ هَوَاجِرِي، فَعَزَفَتْ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا ومَا فِيهَا، حَتَّى كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي وقَدْ نُصِبَ لِلْحِسَابِ وحُشِرَ الْخَلَائِقُ لِذَلِكَ، وأَنَا فِيهِمْ وكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَنَعَّمُونَ فِي الْجَنَّةِ ويَتَعَارَفُونَ وعَلَى الأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ، وكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ النَّارِ وهُمْ فِيهَا مُعَذَّبُونَ مُصْطَرِخُونَ، وكَأَنِّي الآنَ أَسْمَعُ زَفِيرَ النَّارِ يَدُورُ فِي مَسَامِعِي، فَقَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله لأَصْحَابِه هَذَا عَبْدٌ نَوَّرَ الله قَلْبَه بِالإِيمَانِ، ثُمَّ قَالَ لَه الْزَمْ مَا أَنْتَ عَلَيْه فَقَالَ الشَّابُّ ادْعُ الله لِي يَا رَسُولَ الله أَنْ أُرْزَقَ الشَّهَادَةَ مَعَكَ، فَدَعَا لَه رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله، فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ خَرَجَ فِي بَعْضِ غَزَوَاتِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله فَاسْتُشْهِدَ بَعْدَ تِسْعَةِ نَفَرٍ وكَانَ هُوَ الْعَاشِرَ»[1] .

وفي الأدعية توجد إشارات واضحة تدلّ على إمكانيّة وصول الإنسان إلى الحقيقة عن طريق الإلهام والكشف، ففي دعاء السَّحَر المعروف بدعاء أبي حمزة الثمالي يقول الإمام زين العابدين: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ، وَلَوْلاَ أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ» ، إلى غير ذلك من الأدعية والروايات.

المحصّلة من هذه الروايات والأدعية ومن النظر بدقّة إلى منهج القرآن، أنّ الأنسب للدراسات الإسلاميّة هو اختيار المنهج التكامليّ؛ لذا الإصرار على انتهاج طريق أو منهج واحد دون سواه في الدراسات الإسلاميّة، كما نرى من حصريّة المنحى النقليّ عند أهل الحديث والذين لا يقيمون أيّ وزن للعقل والكشف، أو كما نرى من حصريّة الكشف عند بعض المتصوّفة، أو حصريّة العقل كما لدى بعض الفلاسفة،

---

[١] [١] الكليني، الكافي، ج٢، ص ٥٣.

فهذه الحصريّة قد تؤدّي إلى نتائج غير دقيقة، بل خاطئة في بعض الأحيان، وهذا الإصرار قد يكشف عن عدم فهم دقيق لطبيعة المعارف والدراسات الإسلاميّة.

١ - بعض آليّات المنهج التكامليّ في الدراسات الدينيّة

أ- الجمع بين العقل والنقل.

إنّ الجمع بين العقل والنقل من الأدوات التي يذكرها العلماء في أبحاثهم المختلفة؛ لأنّه لا تعارض بينهما في الحقيقة والواقع، وهذا نوع من التكامل بين العقل والنقل.

ومما امتازت به مدرسة أهل البيت عليهم السلام المزاوجة بين العقل والنقل، وإعطاء العقل حقّه في منظومة التشريع الإسلاميّ، وبيان دوره المهم في مسيرة الإنسان نحو الكمال.

وتوجد روايات كثيرة تدلّ على هذا المعنى، منها وثيقة تعدّ من أهمّ الوثائق والكلمات الجامعة في بيان قيمة العقل وأدواره وسائر أحواله، وهي الوصيّة المعروفة لمولانا الإمام الكاظم عليه السلام لتلميذه هشام بن الحكم رضي الله عنه ...»[١].

ب-الأخذ بالقرائن.

الأخذ بظاهر النصّ إن كان مجرّدًا من القرائن الصارفة، ولم يتعارض والضرورة العقليّة، وإلّا ففي ضوء ما يقترن به من قرائن نقليّة أو عقليّة، لفظيّة أو معنويّة.

وبحث القرينة يعتبر من أهمّ المباحث اللغويّة والأصوليّة، وتظهر أهمّيّة هذا البحث لما تتركه القرينة من أثر في فهم النصوص عند الأصوليّين من خلال الوظائف التي تؤدّيها القرينة كالتخصيص، والبيان، والتأويل، والتأكيد، والنسخ، والترجيح. ومن الواضح أنّ الأخذ بالقرائن يحتاج إلى تتبّع القرائن الداخليّة أو المتّصلة والقرائن الخارجيّة وقرينة السياق والحال يحتاج إلى قراءة كاملة للوصول إلى فهم متكامل وصحيح ودقيق للنصّ.

---

[١] الكلينيّ، الكافي، ج١، كتاب العقل والجهل، ح١٢، ص١٦.

ت- الجمع بين أكثر من طريق في استنطاق النصّ للوصول إلى المراد

يعدّ استنطاق النصّ المهمّة الأساسية في بناء منظومة المعارف الإسلاميّة، ونقصد بالنصّ القرآن والحديث، ففهم النصّ واستنطاق مداليله واستكناه معانيه هو الغاية القصوى للدارس في العلوم الإسلاميّة بالخصوص تلك التي تحوم مباشرة مدار هذه النصوص .

وفي عمليّة الاستنطاق هذه لا يلجأ الباحثون والمتخصصون فقط إلى اللغة وطريقة اللغويّين من نحو وصرف وبلاغة في الكشف عن معانيه، بل يعمدون أيضا إلى أدوات أخرى: التاريخ، والسيرة، والفلسفة، والكلام، وحتّى العلوم الحديثة...، وبهذه الطريقة يسلك الباحثون منهجًا تكامليًّا في استنطاق النصّ وهو أقدر على الوصول إلى دلالات النصّ ومقاصده.

ث- تفسير القرآن بالسنّة القطعيّة.

لا شكّ في أنّ مجموعة أحكام الشريعة وفروع مسائلها، جاءت تفاصيل عمّا أُبهم في القرآن وأُجمل من عموم وإطلاق. وهكذا ما ورد في لسان المعصوم وفعله وتقريره، بيانًا لمختلف أبعاد الشريعة، هي بيانات عمّا جاء في القرآن من رؤوس الأحكام والأخلاق والآداب. قال اللهُ تعالى مخاطبا نبيَّه الكريم: ﴿**وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل، ٤٤). فقد كانت وظيفة النبيّ الأساسيّة هي بيان وتبيين ما جاء في الذكر الحكيم، وكلّ ما صدر عنه في بيان أبعاد الشريعة، فإنّما هو تفسير للقرآن الكريم. هذا فضلًا عمّا سُئل عن معاني القرآن، حيثما أُبهم على الصحابة، فبيّنه لهم في شرح وتبيين، على ما أسلفنا في الكلام عن التفسير المأثور عن النبيّ صلى الله عليه وآله . وهكذا ما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تفسيرًا لما أُبهم أو تفصيلًا لما أُجمل في القرآن الكريم[١]. فتفسير القرآن الكريم بالسنّة القطعيّة نوع من التكامل بين القرآن والسنّة الشريفة.

[١] معرفت، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ج١٠، ص٢٧.

٢- بعض النماذج التكامليّة في العلوم الإسلاميّة:

أ- المنهج التكامليّ في الدراسات العقديّة:

من التجارب المعاصرة في الجمع بين المنهج العقليّ والمنهج النقليّ، ما قام به العلّامة الفضليّ في كتبه المختلفة، وأطلق على هذا المنهج اسم المنهج التكامليّ في دراسة العقيدة، ومن هذه الكتب كتاب التربية الدينيّة، وكتاب خلاصة علم الكلام.

و«التربية الدينيّة» كتاب مبسّط في العقيدة وضعه العلّامة عبد الهادي الفضلي للمبتدئين، ومن يريد التعرّف على أصول الدين عند الإماميّة. في هذا الكتاب كانت للعلّامة طريقته الخاصّة في مسألة دراسة أصول العقيدة الإسلاميّة، حيث كانت وفْق المنهج الذي وصفه العلّامة الفضلي في مقدّمة كتابه «خلاصة علم الكلام» بالمنهج التكامليّ الذي يدمج في دراسة أصول الدين بين العقل والنقل.

وهذه النقطة المنهجيّة تعدّ من مميّزات الكتاب؛ لأنّه يُؤسّس لثقافةٍ دينيّةٍ عقلانيّةٍ تتعقّل المسائل الدينيّة بعمقٍ إيمانيٍّ خالص. فنجد في الكتاب أنّ معظم مسائل التوحيد والمعاد، والتي تدور حول أمور غيبيّة، لا يمكن معالجتها بالمنهج المادّيّ، ولا يمكن أيضًا الاعتماد فيها على التحاليل والنتائج العقليّة؛ وذلك لقصور العقل عن إدراك بعض متعلَّقاتها الغيبيّة.

ولذا نرى أنّ العلّامة الفضلي حاول في هذين الأصلين وأصل التوحيد بالذات أن يأتي بالأدلّة العقليّة التي يذكرها المتكلّمون ويعرضها عرضًا مبسّطًا، معضِّدًا ذلك بالآيات القرآنيّة التي تناولت هذه الأدلّة مع شرحٍ لكلّ آية يتناسب والمرحلة العمريّة التي يخاطبها الكتاب (١١-١٣ سنة).

يقول العلّامة الفضلي في أصول البحث: «دأب دَارِسُو نظريّة المعرفة -فلسفيًّا أو علميًّا- على حصر مصادرها في مصدرين، هما:

- الحسّ.

- العقل.

كما دأبوا على استعراض الصّراع الفكريّ والجدليّ بينهم، في أنّ المصدر هو الحسّ فقط، أو هو العقل فقط، أو هما معًا؛ وهذا لأنّهم استبعدوا الفكر الدينيّ أو المعرفة الدينيّة من مجال دراساتهم للسبب الذي ذكرته آنفًا.

ولأنّنا نؤمن بالدين الإلهيّ -كما تقدّم- تتربّع المصادر لدينا كالتالي:

- الوحي.

- الإلهام.

- العقل.

- الحسّ[١].

وفي خلاصة علم الكلام أكّد العلّامة الفضلي على المنهج التكامليّ في العقيدة، فقال: «وقرنت العقل بالنقل لما بين العقل والشرع من التقاء تامّ، فلم أسلك المنهج العقليّ خالصًا ولا المنهج النقليّ محضًا»[٢].

يوجد من القدماء من تناول أصول الدين وفْق هذا المنهج طبعًا، أي المنهج الذي جمع فيه بين العقل وما يوافقه من النقل - على مستوى الممارسة العمليّة لا التنظير المنهجيّ-، ونذكر بعضًا من هؤلاء الأعلام:

- الشيخ المفيد (٣٣٦ هـ - ٤١٣ هـ)

يعدّ الشيخ المفيد من الرعيل الأوّل من أعلام علم الكلام الذين جمعوا بين

[١] الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، م.س، ص ٢٨-٢٩.

[٢] الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ط٣، ص ١٨.

العقل والنقل في مرحلة تاريخيّة تعايش فيها تيّاران ومنهجان مهمّان: المنهج النقليّ الذي يعتمد الحديث والرواية أساسًا، ومنهج يركن إلى منهج يجمع بين الحديث والعقل تمحيصًا ونقدًا لتمييز السنّة الصحيحة عن الموضوعة. يقول الشيخ السبحاني معبّرًا عن سيادة المنهج التكامليّ في عصر الشيخ المفيد : «... وكانت الطائفتان على ذينك المنهجين وكلٌّ يدافع عن منهجه بجدّ وحماس إلى أن وصل دور الرئاسة إلى الفارس الباسل في ميدان العلوم والمعارف، الشيخ المفيد، فأطفأ ثورة الطائفة الأولى وقلع فكرة الجمود على النقل من دون تمحيص ونظر .»[١]

ويفصّل الدور الذي قام به الشيخ المفيد في تثبيت هذا المنهج قائلًا: «قد سبق أنّه كان بين محدثيهم ومحدّثي بغداد اختلاف في بعض المسائل الكلاميّة، خصوصًا ما يرجع إلى مقامات النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام. وكان النزاع قائمًا على قدم وساق، إلى أن حسمه الشيخ المفيد عندما انتهت إليه رئاسة الإماميّة في الكلام والفقه، فقد جمع أصحاب المنهجين على مائدة واحدة بتأليف كتابين:

_ أوائل المقالات في المذاهب والمختارات

- تصحيح الاعتقاد

وقد علّق على عقائد الإماميّة للصدوق، وأثبت أنّ بعض ما ذكره الصدوق ليس من عقائد الإماميّة، وإنّما هو نتيجة استخراجه من أخبار الآحاد»[٢].

واستمرّ بمنهج الشيخ الجيل الذي ربّاه كالشريفين المرتضى والرضيّ والشيخ الطوسي والكراجكيّ والديلميّ وغيرهم ...واستمرّ هذا المنهج في مدرسة الحلّ مع العلّامة الحلّيّ والمقداد السيوري ....إلى أن عادت النزعة الإخباريّة في مطلع القرن الحادي عشر.

---

[١] السبحاني، جعفر، طبقات المتكلمين، ج١ ص ١٩٦

[٢] م.ن، ص٢٠٧

- الملّا محسن الكاشاني (١٠٠٧- ١٠٩١هـ)

ومن كتبه «علم اليقين في أصول الدين»، وعلم اليقين من أهمّ الكتب الكلاميّة التي ألّفها الفيض الكاشاني، وقد انتهج في هذا الكتاب نهجًا وأسلوبًا مختلفًا عن الكتب الكلاميّة المتعارفة، فهو لم يعتمد الأسلوب الفلسفيّ بشكلٍ إفراطيٍّ، ولم يعتمد الأسلوب الأخباريّ بشكل إفراطيّ أيضًا، ويمكن القول إنّه اعتمد أسلوبًا جديدًا لبيان المطالب الكلاميّة مستندًا إلى المفاهيم القرآنيّة.

المؤلف قبل تأليف «علم اليقين»، كان قد ألّف كتابًا آخر في علم الكلام، وهو «عين اليقين»، واعتمد فيه على الأسلوب الفلسفيّ العقليّ في بيان المطالب الكلاميّة.

وفي منهجيّة بيان المباحث الكلاميّة، يمكن ذكر النقاط الآتية:

- يذكر المؤلّف في بداية كلّ باب آية متناسبة مع هذا الباب.
- الاستفادة من أحاديث أهل البيت في أكثر الأبواب والفصول.
- الاستفادة من كلمات العرفاء في أقسام مختلفة من الكتاب، أمثال: ابن عربي، الغزالي، عبد الرزاق الكاشاني، القيصري...
- أصالة الكتاب والسنّة: أورد المؤلِّف في كلّ فصل الآيات والروايات كأصلٍ للأبحاث الكلاميّة، أمّا براهين الحكماء والعرفاء، فقد أتى بها كمؤيّداتٍ للروايات والآيات. قال الفيض الكاشاني في مقدّمة الكتاب: «فإن لم تهتدوا إلى كيفيّة استنباط عقائدكم من الكتاب والسنّة، فعليكم بمطالعة هذا الكتاب... وهو مخّ الشرع الشريف ولباب الدين الحنيف، وليس هو الأخذ بالتقليد في شيء -كلّا- بل هو تنبيه على التحقيق، وإرشاد إلى البراهين الحقيقة بالتصديق بتعليم صاحب الشرع على ما يناسب أكثر الأفهام ويليق»[١].

---

[١] الكاشاني، الملا محسن (الفيض)، علم اليقين في أصول الدين، ج١، ص ٥.

ونفس هذا المنهج التكامليّ نجده في كتبه الأخرى كـ«عين اليقين» و«أنوار الحكمة»، وغيرهما.

- عبد الله شُبّر (١١٨٨ ــ ١٢٤٢هـ)

ومن الكتب التي انتهجت المنهج التكامليّ بين المعرفة العقليّة والمعرفة النقليّة كتاب «حقّ اليقين في معرفة أصول الدين». يقول العلّامة عبد الله شبّر في بداية كتابه: «هذه تحقيقات شافية وتدقيقات وافية ومهمّات كافية قد تضمّنت معرفة الإيمان بالله، واليوم الآخر، وأصول الدين ومعارف اليقين، وسائر أصول الفرقة المحقّة والطائفة الحقّة، بالبراهين القطعيّة والأدلّة اليقينيّة ومحكمات الآيات القرآنيّة والأخبار المعصوميّة والشواهد العلميّة، قد جمعت بين المعقول والمنقول ويحقّ أن تذعن لها أرباب الأذهان والعقول، وأن تسمّى بالحقّ اليقين في معرفة أصول الدين، وقد رتّب على خمسة أبواب وفصول وخاتمة»[١].

وتوجد كتب ودراسات كثيرة أُلّفت على غرار ما تقدّم، وما أردناه في هذه المقالة هو الإشارة إلى هذه النماذج التي استخدمت المنهج التكامليّ في الدّراسات العقديّة.

ب- المنهج التكامليّ في الدّراسات الفلسفيّة:

إنّ من أهمّ القضايا التي شغلت العقل الفلسفيّ الإسلاميّ، هي مسألة الجمع بين «**الشريعة والعقل**»، ونشأت في ذلك نظريّات ومدارس متعدّدة، وكان منها في هذا المجال ما قدّمه الحكيم «الكنديّ» (١٨٥ هـ/ ٨٠٥م - ٢٥٦ هـ/ ٨٧٣م)، وهو من الفلاسفة الذين قاموا بالتوفيق بين الفلسفة والدين، وهذا الفيلسوف في الحقيقة اندفع اندفاعًا شديدًا إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، ولعلّ من الأسباب التي دفعت الكندي للتوفيق بين الفلسفة والدين تتمثّل في الأمور التالية:

[١] الشبر، عبد الله، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، ص ١٦.

- إنّ القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النّظر والبحث في عظمة الكون؛ كقوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ (الحشر، ٢). وأيضًا كقوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ**﴾ (الأعراف، ١٨٥)، وغيرها من الآيات. وهذا قد دفع الكنديّ وغيره من الفلاسفة إلى القول بأنّ الفلسفة لا تتعارض مع الدين؛ لأنّ الفلسفة عبارة عن النّظر والتأمّل.

- إنّ الفلسفة كان يُنظر إليها أحيانًا في عصر الكنديّ نظرة شكٍّ وارتياب، فقد عاش فترة من حياته في عصر المتوكّل العباسيّ، الذي قوي فيه سلطان ونفوذ أهل الحديث، وأبعد أهل الاعتزال الذين يتميّزون بنشاطٍ عقليٍّ بخلاف الاتجاه السلفيّ وأهل الحديث، بخلاف ما كان يفعل قبله المأمون. ومن هنا وجد الكنديّ واجبًا عليه أن يدافع عن النّظر العقلي الفلسفيّ، أي تلك البحوث والدّراسات التي يقوم بها الفلاسفة.

- الرّدّ على من قال إنّ الفلسفة وافدة من الآخر، وبالتحديد اليونان، وهي بلاد كفر وإلحاد، فيجب الابتعاد عنها.

فقرّر أنّه من الواجب علينا أن نبحث عن الحقيقة كحقيقة، وبصرف النّظر عن كونها إسلاميّة أو ليست بإسلاميّة، أو كونها عربيّة أو يونانيّة، وهذه الدعوة قد أثّرت في الفيلسوف الأندلسيّ ابن رشد، فنحن حين ندرس رأيه في العلاقة بين الفلسفة والدين نجده يقول: «إذا كان كلّ ما يحتاج إليه النّظر في أمر المقاييس العقليّة قد فُحص عند القدماء أتمَّ فحصٍ، فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم وننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كلّه صوابًا قبلناه، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه»[١]. إلى غيرها من الأسباب التي لا مجال لذكرها في هذه المقالة.

ومن بعده ما قام به الفيلسوف «ابن رشد» (١١٢٦م - ١١٩٨م / ٥٢٠هـ-

---

[١] انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

٥٩٥هـ) «في مسألة التوفيق بين الشريعة والحكمة»[١]، وهي المسألة التي احتلّت حيّزًا كبيرًا في اهتماماته، ودفعته للتوفيق بينهما؛ وذلك لأسباب كثيرةٍ من ضمنها أنّه فيلسوفٌ متديّنٌ، وذلك ما دفعه إلى أن يحرص على إظهار التوافق بين الدين والفلسفة. ومن المبادئ التي اعتمدها «ابن رشد» في التوفيق بين الدين والفلسفة: أنّ الدين يُوجب التفلسف، وأنّ الشّرع فيه ظاهر وباطن، وأنّ التأويل ضروريّ للتوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين الدين والفلسفة.

ومن بعدهما (الكنديّ-ابن رشد) تعدّدت التجارب التوفيقيّة بين العقل والنقل، إلى أن جاء عصر الحكيم المتألّه صدر المتألّهين الشيرازي (٩٨٠هـ-١٠٥٠ه / ١٥٧٢م-١٦٤٠م)؛ وهو أحد كبار الفلاسفة في العالم الإسلاميّ، والذي استطاع أن يقيم مدرسته الفلسفيّة التي عُرفت باسم «مدرسة الحكمة المتعالية» على أساس محكم، وهو أنّه لا تعارض بين «**العقل، والكشف، والشرع**»، وأنّ ما يبدو من تعارض بينها إذا دقّقنا فيه نجده غير صحيح ومتولّد عن رؤية ضيّقة للأمور، وكتب الشيرازي كتبًا عديدة ضمن هذه الرؤية التوافقيّة بين المناهج المعرفيّة الثلاثة، من أهمّها كتاب «الأسفار الأربعة»، ومن الكتب المهمّة في هذا المجال أيضًا ما كتبه فيلسوف قرطبة ابن رشد وهو «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

وما انتهى إليه كلّ هؤلاء الحكماء هو أنَّ الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين، أُختان ارتضعتا لبنًا واحدًا، وأنّهما يتعاونان في إسعاد البشر، ولذا طرح ملّا صدرا مدرسته التكامليّة في المعرفة على أساس أنّه لا تعارض بين العقل والكشف والوحي أو النقل، بل بينهم تمام الانسجام والتكامل المعرفي.

---

[١] يراجع في هذا المجال الكتب التالية لابن رشد، وهي: «تهافت التهافت»، «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، «الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة». وهذه الكتب الثلاثة أمكن من خلالها ابن رشد أن يصل إلى حقيقة مفادها أنّ ما جاء في الشريعة الإسلاميّة فيما يتّصل بحقيقة الكون هو نفسه ما استخلصه العقل من دراسته للكون وظواهره، وهذا يعكس مدى التواصل التامّ بين الشريعة والعقل.

ت- المنهج التكامليّ في الدّراسات القرآنيّة

التكامل بين العلوم الإسلاميّة في عُدّة المفسّر أمرٌ لا يختلف فيه اثنان، بل هو شرط من الشروط لولوج مضمار تفسير القرآن، كما سنشير إليه، ولكن التكامل المعرفيّ في أدوات وآليات المفسِّر المقصود به تكامل المعرفة الحديثة المتمثّلة في علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، أي في المعرفة المعاصرة.

فالحديث عن تجسيد التكامل المعرفيّ في التفسير يُعَدّ نتيجةً للعُدّة التكامليّة التي يمتلك ناصيتها المفسِّر؛ لذلك وجب الحديث ابتداءً عن التكامل المعرفيّ عند المفسِّر، أي: في آليّاته وأدواته.

❖ **مفهوم التفسير المنتظر من التكامل المعرفيّ في عُدّة المفسِّر:**

فإنّ مفهوم التفسير المنتظَر من خلال تحقيق التكامل المعرفيّ في آليّات المفسِّر، هو التفسير بمفهومه الواسع الذي يشمل بيانَ المعنى والكشفَ عنه، مع استخراج الأحكام والنّظر في الحِكَم ومقاصد الشارع والوقوف على اللّطائف والنكات وغيرها، وهذا التعريف الموسّع للتفسير يفرض نفسه في الحديث عن قضيّة التكامل المعرفيّ لدى المفسِّر من خلال أمرين مهمّين:

- اتّساع رقعة العلوم والمعارف الموظَّفة في عمليّة التفسير، مفهوم التفسير يضيق ويتّسع تبعًا للعلوم التي سيتمّ توظيفها.

- يرجع اتّساع المفهوم إلى طبيعة ما اكتنفته مواطن عديدة في النصّ القرآنيّ التي تتحدّث عن مؤشّرات علميّة بحتة دقيقة جدًّا، ومنه يتعيّن على المَفَسِّر أن يكون على درايةٍ بهذا الجانب من المسائل العلميّة التي أثبتها العلم الحديث ولم تكن معروفة من قبل، فيسعى من خلالها إلى كشفِ الصِّلَة الوثيقة والعلاقة الناظمة بينها وبين مقاصد القرآن وغاياته.

❖ الإحاطة بآليّات من صميم علم التفسير:

نشير إليها باختصار، وهي كالآتي:

- **الإحاطة بعلوم اللغة:** فالقرآن قويّ بعربيّته، ولا يقبل أن يُفْهَمَ إلّا بالإحاطة بها. ومن بين عوامل الميل التفسيرّي عن الصواب ومجانبته: عدمُ الإحاطة باللغة العربيّة ومسائلها؛ إِذْ لا بد في تفسيرِ الخطاب القرآنيّ ومعرفةِ مراد الله من اللغة وما انبثق منها من علوم، فهي مما يُعِين على أنْ نفقَه مرادَ الله بكلامه، وكذلك معرفة دلالات الألفاظ على المعاني.

- **الإحاطة بقواعد وأصول التفسير:** قواعد التفسير وأصوله التي لها طابع خاصّ في حركيّة تحقيق التكامل المعرفيّ لدى المفسِّر، فهي جزءٌ لا يتجزّأ من ماهيّة هذا العلم وجوهره، فلا يمكن الانكباب على التفسير تنظيرًا وتطبيقًا من دون الاستناد إليها.

- **معرفة مناهج المفسِّرين:** العلاقة بين معرفة مناهج التفسير وتحقيق التكامل المعرفيّ عند المفسِّر، هو أنّ إدراكَ الأساليب واختلافِ الطرق وتنوّع الوسائل المعتمدة للكشف عن مراد الله يجعلُ المفسِّر المجدِّد أمام خارطةٍ تصوُّريَّةٍ تنظيريّةٍ يلمح من خلالها مكامن الضّعف، فيسعى لتقويمها، ومواطن القوّة، فيجتهد في تثمينها، كما أنّ معرفة مناهج المفسّرين تجعله مُبصِرًا مَنْفَذَ الفراغ المنهجيّ والفجوات البحثيّة الحاصلة على مستوى مدوّنات التفسير.

❖ الاستفادة من المعارف الحديثة (علوم الإنسان وعلوم الطبيعة):

- **الاستفادة من علوم الإنسان:** إنّ أمر استفادة المفسِّر من المعارف والعلوم الحديثة مُهِمّ للغاية؛ لما يُثمر عن ذلك من الإسهام في بناء منهجٍ متكاملٍ ومتداخلٍ لدى المفسِّر، ومن هذه العلوم الحديثة التي نضجت آليّاتها وبرزت مناهجها: العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

- **الاستفادة من علوم الكون:** من المواطن التي بيَّن فيها القرآن صِلته الوثيقة بالعلوم الحديثة -الطبيعيّة- عن طريق بثّ مؤشّرات علميّة بحتة دقيقة جدًّا لم يُتوصَّل إليها إلّا حديثًا، ومنه يتعيّن على المفَسِّر أن يكون على درايةٍ بهذا الجانب من المسائل العلميّة التي أثبتها العلم الحديث ولم تكن معروفة في العصور الأولى، فيسعى من خلالها إلى كشف الصلة الوثيقة بين آيات القرآن وبين المكتشفات العلميّة على وجه يتجلّى منه بيان مصدريّة القرآن، وأنّه عابرٌ لحدود الزمان والمكان.

❖ الإلمام بالواقع ومستجدّاته:

يعدّ النظر في الواقع والإلمام بمستجدّاته من أبرز ما يحتاجه المفسِّر الذي يتوخّى تحقيق التكامل المعرفيّ في عمليّة التفسير، يقول محمّد رشيد رضا: «(ثالثها) علم أحوال البشر - فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب وبيّن فيه ما لم يبيّنه في غيره. بيّن فيه كثيرًا من أحوال الخلق وطبائعهم، والسنن الإلهيّة في البشر، وقصّ علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسنّته فيها. فلا بدّ للناظر في هذا الكتاب من النّظر في أحوال البشر في أطوارهم، وأدوارهم، ومناشيء اختلاف أحوالهم، من قوّة وضعف، وعزّ وذلّ، وعلم وجهل، وإيمان وكفر. ومن العلم بأحوال العالم الكبير، علويّه وسفليّه، ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة من أهمّها التاريخ بأنواعه.

قال الأستاذ الإمام: أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسّر قوله تعالى ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً. فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ**﴾**(البقر، ٢١٣)** - وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتّحدوا، وكيف تفرّقوا؟ وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها؟ وهل كانت نافعة أم ضارّة؟ وماذا كان من آثار بعثة النبيين فيهم؟

أجمل القرآن الكلام عن الأمم، وعن السنن الإلهيّة، وعن آياته في السماوات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادرٌ عمّن أحاط بكلّ شيء علمًا، وأمرنا بالنّظر والتفكّر، والسّير في الأرض لنفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا

ارتقاءً وكمالًا، ولو اكتفينا من علم الكون بنظرةٍ في ظاهره. لكنّا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة»[١].

❖ المواءمة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة عند المفسِّر:

إنّ مواءمة المقاصد الدينيّة لهذه العلوم وتناغمها وشدّ بعضها بعضًا هو من أبرز مظاهر أهمّيّة التكامل المعرفيّ عند المفسِّر وتجاوز القطيعة بين العلوم، سواء وظّفَ عُدّةً من صميم عُلومٍ إسلاميّة أو استعان بعلوم الإنسان أو بعلوم الطبيعة[٢].

من النماذج التفسيريّة التي استخدمت المنهج التكامليّ نذكر الآتي:

- تفسير الميزان: العلاّمة الطباطبائيّ

عندما يُقال المنهج التكامليّ أو الكامل في التفسير، فالمقصود به هو المنهج الذي يستفيد من جميع المناهج والطرق التي ثبتت صحّتها، ويوظّفها بالطريقة المناسبة والصّحيحة، أي أن يضعها في مكانها المناسب.

ويقول بعض المحقّقين في هذا المجال: «إنّ التفسير الصحيح والمعتبَر هو الذي يستفيد من جميع هذه المناهج (الخمسة) في مكانها المناسب. وقد لا يكون ثمّة استخدام لبعض المناهج في بعض الآيات، فمثلًا قد لا توجد رواية في تفسير بعض الآيات أو لا توجد إشارة علميّة (العلوم التجريبيّة) في بعض الآيات، فإذن المنهج الكامل المستخدَم في مورد تلك المجموعة من الآيات هو الذي يمكن أن يستفيد -قدر الإمكان- من المناهج المناسبة والمتعدّدة، ومن الطبيعيّ أنّ عدد المناهج المستخدمة يرتبط بالآية وإمكانيّة الاستفادة من المناهج الصحيحة في هذا المجال»[٣].

---

[١] رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج١، ص ٢٢-٢٣.

[٢] انظر: عكراش، يوسف، أهمّيّة تحقيق التكامل المعرفيّ عند المفسرِّ في ظلّ المعرفة المعاصرة، مقالة على موقع مركز تفسير على الرابط: tafsir.net.

[٣] الأصفهاني، محمد علي الرضائي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيريّة للقرآن، ص٢٦.

ويُعتبر كتاب «تفسير الميزان» للحكيم المتألّه والفيلسوف والمفسّر الكبير السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، من التفاسير التي عملت بالمنهج التكامليّ بطريقةٍ عمليّةٍ وإن كان لم ينظر أو يقدّم دراسةً نظريّةً حول المنهج التكامليّ، من خلال التكامل بين العقل والنقل والتتبّع للآيات والروايات والأقوال والمناهج المختلفة، فتفسير الميزان يقوم على ركنٍ أساسيٍّ وعلى قاعدةٍ تفسيريّةٍ مهمّة، وهي «قاعدة تفسير القرآن بالقرآن»، بمعنى أنّ من يريد تفسير آيات الذكر الحكيم لا بدّ أن يرجع أوّلًا إلى الآيات الأخرى ليستفيد منها معنى الآية المفسّرة، والسّبب الذي جعل العلّامة الطباطبائيّ يذهب إلى اعتماد هذه القاعدة هي قوله تعالى، في وصف القرآن الكريم، أنّه ﴿**تبيانًا لكلّ شيء**﴾ (النحل، ٨٨)، وحاشا القرآن أن يكون تبيانًا لكلّ شيءٍ ولا يكون تبيانًا لنفسه، وكيف يحتاج إلى غيره في بيان معناه ومقصوده![١].

نعم، إنّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا، ونحن محتاجون لبيان تأويل القرآن وباطنه إلى الشرّاح الحقيقيّين للقرآن، وهم العترة المعصومون من أهل البيت عليهم السلام، وأمّا فهم ظاهر القرآن، فليس بحاجة إلى غير القرآن.

وعند مواجهة الآيات المتشابهة في القرآن يرجع إلى سائر الآيات لفكّ التشابه وإزالة الغموض في الآية، فيما يعتمد العلّامة في الدرجة الثانية على أسباب النزول وآراء المفسّرين والروايات المنقولة.

يقوم العلّامة الطباطبائيّ عند تفسيره للآية باختيار مجموعة من الآيات المتّحدة السّياق، ثمّ يرجع إلى كتب اللغة واستعمالات اللغويّين في آيات أخرى لمعرفة مفردات تلك المجموعة، بالإضافة إلى الاشتقاقات والوجوه اللغويّة الأخرى. وبعد أن ينتهي من ذلك يشرع بتفكيك كلّ آية من آيات المجموعة التي اختارها ليوضّح مفاهيمها، وهنا قد يحتاج إلى نقل كلمات مفسّري المسلمين الكبار من الفريقين الشيعة والسنّة، وفي الختام يتعرّض للروايات الواردة في تفسير الآية تحت

---

[١] انظر: الآملي، الجوادي، شمس الوحي تبريزي (السيرة العمليّة للعلاّمة الطباطبائيّ)، ص ٩٦.

عنوان «بحث روائيّ» مع تسجيل الملاحظات النقديّة والإشكالات التي تلوح له أحيانًا.

ولّما كان العلّامة الطباطبائيّ قد توفّر على كمٍّ هائلٍ من العلوم المختلفة، انعكس ذلك على تفسير الميزان إيجابًا، وصبغه بصبغة الشموليّة والاستيعاب؛ حيث تراه يخوض في كثير من الأبحاث بدقّة وعمق، كذلك امتاز العلّامة بحضور الآيات القرآنيّة لديه؛ مما وفّر له إمكانيّة المقارنة بينها بسهولة، فتراه في أكثر من موضع من التفسير يُقارن بين تلك الآيات التي جمعها ليخرج بنتيجةٍ تفسيريّةٍ دقيقةٍ مع ضمّ البراهين العقليّة إلى البراهين القرآنيّة في بيان المفاهيم وتحديد مصاديق الآيات.

- تفسير تسنيم: آية الله الجوادي الآملي

عند مراجعة تفسير تسنيم للحكيم الفقيه الجوادي الآملي نجد أنّ المنهج الذي سلكه العلّامة الجوادي الآملي في تفسيره هو ما يصحّ أن نطلق عليه اسم المنهج التكامليّ أو الكامل، فقد قال في آخر المقدّمة التي كتبها للترجمة العربيّة لتفسير تسنيم: «هذا آخر ما أردنا كتابته في هذه الوجيزة التي تُجعَل مقدّمة لترجمة تفسير «تسنيم» من الفارسيّة إلى العربيّة، والمرجوّ من الله سبحانه أن يجعل المنقول عنه والمنقول إليه تفسيرًا للقرآن بالقرآن من ناحية، وبهدايةٍ من مأثورات العترة الطاهرين من ناحية أخرى، وبدراية العقل البرهانيّ المستمع الواعي من ناحية ثالثة»[١].

وقد تعرّض أيضًا في تفسير تسنيم إلى المصادر التي يعتمدها في التفسير فقال: «إنّ أهمّ مصدر هو القرآن نفسه، حيث إنّه مُبيِّن وشاهد ومُفسِّر لنفسه،... والمصدر الآخر لعلم التفسير هو سنّة المعصومين عليهم السلام، فحسب حديث الثقلين المتواتر، فإنّ العترة الطاهرين عليهم السلام يُعدّون عِدلًا للقرآن، والتمسّك بأحدهما دون

---

[١] الآملي، عبد الله الجوادي، تسنيم في تفسير القرآن الكريم، ج١، ص ٥٧.

الآخر يُعدّ تركًا لكليهما... والمصدر الثالث هو العقل البرهانيّ المصون من آفة مغالطة الوهم ومن ضرر التخيّل،...»[١].

فهذان النصّان يُعدَّان تصريحًا من العلّامة الجوادي الآملي (حفظه الله) باعتماده على ثلاثة مناهج في تفسير تسنيم:

- منهج تفسير القرآن بالقرآن.

- منهج التفسير بالمأثور.

- المنهج الاجتهاديّ (العقل البرهانيّ).

وقد عقد المصنف بضعة فصولٍ لبيان هذه المناهج الثلاثة، بالإضافة إلى التفريق بينها وبين التفسير بالرأي، في مقدّمته العلميّة التي قدّم بها لتسنيم.

ثمّ أشار (حفظه الله) في موضع آخر من المقدّمة إلى اعتماده منهج التفسير العلميّ أيضًا، ولكن مع بعض القيود والمحدّدات والضوابط؛ إذ قال: «إنّ النتائج العلميّة، وإن كان لا يمكن فرضها على القرآن، لكنّ البراهين العلميّة القطعيّة أو الشواهد الباعثة على الاطمئنان في العلوم التجربيّة والتاريخيّة والفنيّة وأمثالها يمكن اعتبارها حاملةً لمعاني ومعارف القرآن، بحيث تكون على مستوى الشاهد والقرينة والأرضيّة، لأجل فهم خصوص المواضيع المرتبطة بأقسام العلوم التجربيّة والتاريخيّة وأمثالها، وليس ما عدا ذلك»[٢].

وعند سبر أغوار تفسير تسنيم، يمكن ملاحظة أنّ المؤلّف استعان بالمنهج الإشاريّ في التفسير في مواطن عدّة، بالإضافة إلى المناهج التي ذكرها في المقدّمة، قال السيّد محمد علي إيازي في وصفه لمنهج تفسير تسنيم منبّهًا على أخذه بالمنهج الإشاريّ (الشهود): «هذا التفسير من التفاسير العقليّة المعاصرة، ويرى مؤلّفه

[١] ج١، ص ٨٨.

[٢] الآملي، عبد الله الجوادي، تسنيم في تفسير القرآن الكريم، ج١، ص ٨٩.

أنّ التفسير المباشر للقرآن يتمّ عن طريق العقل والشهود، وتُعرَض فيه على بساط البحث موضوعات كثيرة في حقل العلوم الاجتماعيّة والعلميّة والكلاميّة، كما أنّه لا يخلو حتّى من المباحث الفقهيّة، مع فارق أنّ طرح المباحث الفقهيّة وتفسير الآيات التي تتضمّن أحكامَ وحدود الله أُدغِمَت ضمن التفسير، وطُرِحَت ضمن الأحاديث التفسيريّة على غرار ما فعله العلّامة الطباطبائيّ في منهجه»[١].

ث- المنهج التكامليّ في الدّراسات الفقهيّة والأصوليّة

ترك لنا فقهاء الإماميّة تراثًا فقهيًّا ضخمًا، تمثّل في إنتاجهم العلميّ الذي توصلوا إليه من خلال رجوعهم إلى الأدلّة القرآنيّة والروائيّة وغير ذلك.

وعندما نطالع بعض الجوانب من هذا التراث العلميّ الفقهيّ، نجد أنّ هؤلاء الفقهاء العظماء سلكوا من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي طرقًا ومناهج متعدّدة، ووظّفوا علومًا متنوّعةً من أجل الوصول إلى ذلك، كالعلوم اللغويّة، والتفسيريّة، والأصوليّة، والحديثيّة، والتاريخيّة، و... فهناك مناهج متعدّدة استخدمها الفقهاء، منها: منهج الفقه الاستدلاليّ، منهج الفقه المقارن، منهج العويص والأشباه والنظائر، وغير ذلك من المناهج. وبيان هذه المناهج وغيرها وكيفيّة تطبيقها عند الفقهاء وكيفيّة الاستفادة من أكثر من منهج في هذا المجال خارج حدود المقالة، ولذا نكتفي بالإشارة إلى المنهجيّة التكامليّة في علم الأصول الذي هو القواعد الضابطة لعلم الفقه.

❖ المنهج العامّ في علم الأصول:

منهج البحث الأصوليّ يسير وفق المناهج العامّة التالية:

- المنهج النقليّ في جملة من مسائله.

- المنهج العقليّ في جملة أخرى من مسائله.

[١] إيازي، محمد علي، المفسّرون حياتهم ومنهجهم، ج١، ص٣٧٠.

- المنهج التكامليّ (من النقليّ والعقليّ) في جملة ثالثة من مسائله»[١].

في علم المنطق القديم (الأرسطيّ) ذكر العلماء أنّ منهج البحث يعتمد إمّا على طريقة ومنهج الاستقراء، وإما طريقة ومنهج الاستنباط. والمنطق باعتباره منهج بحث، فقد وضع أمام علماء الأصول الطريقتين المعروفتين في مجال الاستدلال، وهما: **طريقة الاستقراء**، وهي تعتمد الملاحظة والتجربة، والانتقال من الجزئيّ إلى الكلّيّ. و**طريقة الاستنتاج**، وهي تعتمد التفكير الذهنيّ في معلومات كلّيّة معيّنة ينتقل منها إلى المطلوب.

وعند تعامل الأصوليين مع هاتين الطريقتين وتطبيقهما على قضايا ومسائل علم أصول الفقه برز أمامهم مصدران لهاتين الطريقتين وهما: النقل، وطريقته الاستقراء. والعقل، وطريقته الاستنتاج.

وعبّر بعضهم عن النقل بالشرع.

وعند مراجعة كتب أصول الفقه، نستخلص أنّ لديهم ثلاثة مناهج، وهذه المناهج تُطرح عادة كمناهج متعارضة؛ لأنّنا إمّا نلتزم بالنقل في قبال المنهج العقليّ، أو العكس، أو نلتزم بالمنهج التكامليّ. والمناهج هي:

- **المنهج النقلي**:

الذي يعتبر النقول الشرعيّة (نصوص الكتاب والسنّة) هي المصدر الأساسيّ والوحيد لأصول الفقه، حتّى في البديهيّات العقليّة كمفهوم الأولويّة.[٢]

- **المنهج العقليّ**:

الذي اعتبر العقل المتمثّل في (العقل الفطريّ) و(سيرة العقلاء)، هو المصدر

---

[١] الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، م.س، ص ٧٢.

[٢] الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الإماميّة، ج١، ص٥٦.

المعتمد لأصول الفقه، والمنقول أو النصوص الشرعيّة جاءت تأييدًا له وتأكيدًا عليه، وربما أسرفت في الاعتماد عليه حتّى في مثل ما أشرت إليه من الأخذ بالنظريّة المنطقيّة التي تقول: (إنّ موضوع كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة)، وهي -في حقيقتها- ليست من مدركات العقل الفطريّ ولا مما تبنّاه العقلاء، إنّما هي نتيجة تفكير شخصيّ أخطأ فيما قصد الإصابة فيه[١].

- المنهج التكامليّ:

وهو ذلك المنهج الوسط الذي حاول أن يكون بين بين، فيأخذ من العقل في حدود ما يسمح بالرجوع إليه، ويأخذ من النقل داخل إطار ما يراه مجالًا له[٢].

يقول العلّامة الكراجكيّ قدس سره: «اعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، وأقوال الأئمّة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه. والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجّيّة القرآن ودلائل الأخبار. والثاني اللّسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام. وثالثها الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنّة وأقوال الأئمّة عليهم السلام. والأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثة أخبار: خبر متواتر، وخبر واحد معه قرينة تشهد بصدقه، وخبر مرسل في الإسناد يعمل به أهل الحقّ على الاتّفاق. ومعاني القرآن على ضربين ظاهر وباطن: والظاهر هو المطابق لخاصّ العبارة عنه تحقيقًا على عادات أهل اللّسان كقوله سبحانه ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَٰكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ (يونس، ٤٤)، فالعقلاء العارفون باللّسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد. والباطن هو ما خرج عن خاصّ العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتّساع،

---

[١] الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الإماميّة، ص ٥٦.

[٢] م.ن، ص.ن.

فيحتاج العاقل في معرفة المراد من ذلك إلى الأدلّة الزائدة على ظاهر الألفاظ»[١].

يقول العلّامة الفضلي معلّقًا على كلام المحقّق الكراجكيّ: «فهو بهذا حصر مصادر التشريع بالكتاب والسنّة، ووضع العقل في موضعه، وهو اعتباره دليلًا على حجّيّة الظاهرة الأصوليّة، فمدرسته تستمدّ القاعدة الأصوليّة من العقل، وتستمدّ الحكم الفقهيّ من الكتاب والسنّة. وألّف مختصره الأصوليّ نموذجًا يسير عليه الخطّ الأصوليّ الإماميّ الجديد، وخطّة للتأليف فيه يحتذيها طلّابه الذين أعدّهم لذلك ووجههم إليه. ولنطلق على هذه المدرسة عنوان المدرسة التكامليّة. ونخلص من هذا إلى أنّه كانت عندنا حتى القرن الخامس الهجري ثلاث مدارس بثلاثة مناهج، وهي:

- المدرسة الأصوليّة النقليّة، ومرجعها النقل.

- المدرسة الأصولية العقليّة، ومرجعها العقل.

- المدرسة الأصوليّة التكامليّة، التي جمعت بين الرجوع إلى العقل دليلًا على حجيّة القاعدة الأصوليّة، والرجوع إلى النقل (الكتاب والسنّة) مصدرًا للحكم الفقهيّ ودليلًا عليه. وكما تقدّم، يرسم الشيخ المفيد -رأس هذه المدرسة- الخطوط العامّة للمنهج الأصولي التكامليّ في مختصره الأصوليّ...»[٢].

فهو بهذه الوثيقة العلميّة يقرّر: أنّ الطريقة لإثبات حجيّة أدلّة الفقه من الكتاب والسنّة هو العقل. والذي يحتاج إلى الإثبات بالنسبة للقرآن الكريم ليس هو السند؛ إذ لا خلاف في أنّه من الله تعالى، ولا في دلالته النصيّة لأنّ المعنى متعيّن بذاته، وإنّما هو دلالة الظهور لأنّها ظنيّة، والطريق لإثبات حجّيّة الظهور هو العقل. وتشترك السنّة مع الكتاب في الدّلالة، وتختلف عنه في السند، فما كان متواترًا أو مقرونًا بما

---

[١] الكراجكيّ، أبو الفتح، كنز الفوائد، ص ١٨٦-١٨٧.

[٢] م.ن، ص ٦٣-٦٤.

يفيد القطع، فالعقل يحكم بحجّيته أيضًا؛ لأنّ اليقين لا يُستفاد من الدليل إلّا إذا كان في أعلى مراتب حجّيّته.. وإن كان خبر ثقة فهو مظنون، والطريق إلى إثبات حجّيّته هو العقل. فالخطّ العامّ هو: أنّ الطريق لإثبات الحجيّة هو العقل. والخطّ العام الآخر لاستخلاص الحكم الشرعيّ من النصّ الشرعيّ (آية أو رواية) -بعد ثبوت حجّيّته- هو تطبيق قواعد اللّغة العربيّة في الصرف والنحو والبلاغة والدلالة والمعجم. وفي ضوئه: نقول: عندنا كلّيّات وهي القواعد الأصوليّة، والطريق لإثبات حجّيّتها هو العقل. وعندنا جزئيّات وهي النصوص الشرعيّة (الآيات والروايات)، والطريق لمعرفة معناها هو تطبيق قواعد اللغة العربيّة[١].

وهناك دراسات أخرى في العلوم الإسلاميّة استخدمت المنهج التكامليّ، كالدراسات العرفانيّة، والأخلاقيّة، والسيرة، وغير ذلك من علوم لا تتّسع المقالة لذكرها بأجمعها، وما تقدّم يكفي لبيان أهميّة المنهج التكامليّ وضرورة الاستفادة منه قدر الإمكان في العلوم الإسلاميّة.

---

[١] الكراجكيّ، أبو الفتح، كنز الفوائد، ص ٦٥-٦٦.

الخاتمة

يُعتبر المنهج التكامليّ من أهمّ المناهج البحثيّة، وهو استخدام أكثر من منهج في البحث، بحيث تتكامل ما بينها في وضع وتطبيق مستلزمات البحث.

ويقسّم المنهج التكامليّ إلى قسمين، هما:

- المنهج التكامليّ العام وهو الذي يُستخدم في علم من العلوم.

- المنهج التكامليّ الخاص وهو الذي يُستخدم في بحث مسألة أو قضيّة من علم ما.

ولهذا المنهج مجموعة من الأسس، أهمّها: التكامل المعرفيّ بين العلوم.

وأشرنا أنّه يوجد في تاريخ المسلمين العديد من النماذج التي جمعت بين العلوم الأدبيّة والعلوم العقليّة، والطب، والفلك، والحساب وغير ذلك.

وأنّ العلاقة التداخليّة والتكامليّة كانت هي السمة البارزة، والغالبة، والمهيمنة، على جميع العلوم التي نشأت، وتطوّرت، ونمت في أحضان الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

وهناك أسباب عدّة أدّت إلى التداخليّة بين العلوم، وأهمّها هو حضور النّصّ، ومحوريّته في التراث العربيّ الإسلاميّ، فقد تمخّض عن مركزيّة النصّ القرآنيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ومحوريّته في هذه الثقافة، أن قامت شبكة متكاملة، ومتداخلة من العلوم، من فقه وأصول، وحديث وسنّة، وتفسير وقراءات، وغيرها من العلوم الشرعيّة، بالإضافة إلى علوم الآلة، وهي علوم العربيّة التي تُعرف بعلوم المساعدة، من نحو، وصرف، وتصريف ومعجم، وفقه لغة، وبلاغة، والتي لها حيّز واسع، وحضور قويّ، وتواجد معلوم، في مباحث العلوم

الشرعيّة... فما من علم إلّا وكان القرآن الكريم هو المحور الذي يتحرّك حوله هذا العلم.

ولهذا التكامل أشكال متعدّدة ذكرنا منها:

١. التكامل بين العلوم الوحيانيّة والعلوم الكونيّة.

٢. التكامل بين الوحي والعقل.

٣. التكامل بين العلوم الإسلاميّة.

وإذا تأمّلنا في الدّراسات الدينيّة، سنجد أنّ اختيار أكثر من منهج والدّمج بين هذه المناهج هو أقرب بل ألصق بطبيعة هذه الدراسات، خصوصًا عند التعمّق بقراءة وفهم مصادر الدّراسات الدينيّة: القرآن، والسنة النبويّة، وروايات أهل البيت عليهم السلام.

وفي الجانب التطبيقيّ، عرضت الدّراسة للمنهج التكامليّ في تطبيقاته في بعض مجالات العلوم الإنسانيّة والإسلاميّة:

- المنهج التكامليّ في الدّراسات النفسيّة.
- المنهج التكامليّ في الدّراسات اللغويّة والأدبيّة.
- المنهج التكامليّ في الدّراسات العقديّة.
- المنهج التكامليّ في الدّراسات الفلسفيّة.
- المنهج التكامليّ في الدّراسات القرآنيّة.
- المنهج التكامليّ في الدّراسات الفقهيّة والأصوليّة.

وبَعد خَتْمنا الدّراسة بالنتائج والاستخلاصات، يجدر بنا في نهاية المطاف أن

نضع التوصيات الآتية للباحثين والمؤسّسات البحثيّة والتعليميّة، بعد هذه التجربة البحثيّة عن المنهج التكامليّ:

أوّلًا: جعل المنهج التكامليّ أحد المناهج المعمول بها في الدّراسات الجامعيّة والحوزويّة، وبالأخصّ عند كتابة الرسائل العلميّة.

ثانيًا: إجراء دراسات وأبحاث حول هذا المنهج من الباحثين المختصّين في مجال المناهج؛ وذلك لتوضيح معالمه، وأسسه، وقواعده، خصوصًا على مستوى التنظير المنهجيّ.

ثالثًا: اعتماد المنهج التكامليّ كمنهج للكتابة في الدّراسات الإسلاميّة المختلفة، كالتفسير، والفقه، والأصول، والعقيدة، والفلسفة، والعرفان، وغير ذلك.

رابعًا: الاهتمام أكثر بالتطبيقات العمليّة للمنهج التكامليّ في القرآن الكريم، والروايات الشريفة، وتجارب العلماء في كتبهم المختلفة، لكي يُستفاد منها في الكتابة التنظيريّة للمنهج.

قائمة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم

٢. ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: البير نصري نادر، ط٣، بيروت، دار المشرق.

٣. ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، ط١، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤١٤ه.

٤. أبو سرحان، عطية عودة، أساليب تدريس التربية الاجتماعية والوطنية، لا.ط، عمان، دار الخليج، ٢٠١٧م.

٥. الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط٢، طليعة النور، ١٤٢٧ه.

٦. الأصفهاني، محمد علي الرضائي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيريّة للقرآن، تعريب: قاسم البيضائيّ، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٨م.

٧. الآملي، عبد الله الجوادي: تسنيم في تفسير القرآن الكريم، تعريب: السيد عبد المطلب رضا، ط٢، قم، دار الإسراء للطباعة والنشر، ٢٠١١.

٨. الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، ط١، جدة، دار المنى، ١٤٠٠ه.

٩. الحمزاوي، محمّد أبو العلا أبو العلا، المنهج المتكامل في البلاغة والنقد بين القدماء والمحدثين «رؤية وتطبيق‘‘، لا.ط، لا.ن، ٢٠١٤م.

١٠. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٤م.

١١. الشبر، عبد الله، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، ط٢، قم، أنوار الهدى، ١٤٢٤ه.

١٢. الشيرازي، محمد هادي (آصف شيرازي)، الكشف الوافي في شرح أصول الكافي، ط١، قم، دار الحديث، ١٤٣٠ه.

١٣. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، لا.ط، لا.م، لا.د، لا.ت،.

١٤. الغرناطي، محمد بن علي بن الأزرق الحميري الأصبحي، روضة الأعلام بمنزلة العربيّة من علوم الإسلام، ط١، طرابلس، منشورات كلّيّة الدعوة الإسلاميّة، ١٤٢٩ه.

١٥. الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، لا.ط، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلاميّ، لا.ت.

١٦. الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ط٣، قم، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، ٢٠٠٧م.

١٧. الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الإماميّة، لا.ط، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٠ه.

١٨. الكاشاني، الملا محسن (الفيض)، علم اليقين في أصول الدين، ط١، قم، انتشارات بيدار، ١٤١٨ه.

١٩. الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، ط٢، قم، مكتبة المصطفوي، ١٣٦٩ه.ش.

٢٠. الكلينيّ، محمد بن يعقوب الكلينيّ، أصول الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط٥، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٣ه.ش.

٢١. اللقاني، أحمد حسين؛ فارعة، حسن محمد؛ برنس، أحمد رضوان: تدريس المواد الاجتماعيّة، ط٣، القاهرة، عالم الكتاب، ١٩٧٩م.

٢٢. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ط١، مؤسّسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٤١٧ه.

٢٣. المظفّر، محمد رضا، أصول الفقه، لا.ط، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، لا.ت.

٢٤. إيازي، محمد علي، المفسّرون حياتهم ومنهجهم، لا.ط، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٣٧٣ ه.

٢٥. جمعة، حسين، المسبار في النقد الأدبيّ، دراسة في نقد النقد للأدب القديم والتناصّ، لا.ط، دمشق، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٣م.

٢٦. جوادي الآملي: شمس الوحي تبريزي (السيرة العمليّة للعلّامة الطباطبائيّ)، لا.ط، قم، إسراء، ١٣٨٦ه.ق.

٢٧. حريري، محمود؛ إدلبي، نادر، المدخل التكامليّ في تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها، مجلّة القارئ للدراسات الأدبيّة واللغويّة والنقديّة، مجلد ٢ـ العدد ٢، ٢٠٢٠م، رقم العدد التسلسلي ٠٥.

٢٨. خضير، باباواعمر، المنهج التكامليّ في تدريس العلوم الإسلاميّة، مجلّة الواحات للبحوث

والدراسات، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنيطينة، الجزائر، المجلد ٩ (العدد٢)، ٢٠١٦م.

٢٩. درويش، حسن، النقد الأدبيّ الحديث، مقاييسه واتّجاهاته وقضاياه ومذاهبه، ط٢، القاهرة، اتّجاه النقد الأدبيّ عند المحدثين- الاتجاه التكامليّ، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٩١.

٣٠. رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ط١، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٤هـ .

٣١. ضيف، شوقي، البحث الأدبيّ، طبيعته، مناهجه، أصوله، مصادره، ط٧، القاهرة، دار المعارف، لا.ت.

٣٢. عبد الباري، ماهر شعبان، التذوق الأدبيّ، طبيعته، نظريّاته، مقوّماته، معاييره، قياسه، ط١، عمان، دار الفكر، ٢٠٠٩ م.

٣٣. فجال، محمود، الحديث النبويّ في النحو العربيّ، ط٢، الرياض، أضواء السلف، لا.ت.

٣٤. فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربيّ –الأعصر العبّاسيّة–، لا.ط، بيروت، دار العلم للملايين، لا.ت.

٣٥. قطب، سيد، النقد الأدبيّ أصوله ومناهجه، ط٨، القاهرة، دار الشروق القاهرة، ٢٠٠٣م.

٣٦. معرفت، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ط٢، قم، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهيد، ١٤٢٩ه.

٣٧. ملكاوي، فتحي حسن، منهجيّة التكامل المعرفيّ: مقدّمات في المنهجيّة الإسلاميّة، ط١، الولايات المتحدة فرجينيا، منشورات المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ٢٠١٢م.

٣٨. مناهج جامعة المدينة العالميّة، أصول البحث الأدبيّ ومصادره، لا.ط، لا.م، جامعة المدينة العالميّة، ٢٠١١م.

٣٩. وهبة، مراد، عالمان فيلسوفان يوسف مراد ومصطفى زيور، مجلّة شبكة العلوم النفسيّة العربيّة، العدد ١٧، شتاء ٢٠٠٨م، عدد تذكاري عن مصطفى زيور.

المنهج الجدليّ: أصوله واستخداماته في التراث الإسلاميّ

أ.د. ياسين حسين الويسي[1]

المقدّمة:

يُعرف على المنهج الجدليّ أنّه قديم النشأة، حيث يرجع الفضل في نشأته إلى الصراع الذي قام بين الفلاسفة لتحديد ما إذا كانت المادّة سابقة على الوعي أم لاحقة له، ما أدّى إلى انقسامهم بين مادّيّين ومثاليّين، ولمعرفة ما إذا كان الوجود ثابتًا أم متغيّرًا أيضًا، ما أحدث تقسيمًا آخر في الفلاسفة بين قائل بثبات الوجود وقائل بصيرورته.

كما يُعتبر المنهج الجدليّ من أهمّ المناهج التي جرى تطبيقها في التراث الإسلاميّ، ما يُضفي عليه أهمّيّة بالغةً، كونه طريقًا من طرق إثبات المسائل الإلهيّة. ونتيجة لهذه الأهمّيّة، كان الهدف من هذا البحث معالجة هذا المنهج من خلال عرض أصوله وتطبيقاته في التراث الإسلاميّ؛ إذ يحاول البحث تسليط الضوء على مفهوم المنهج الجدليّ، وعلى مواضع تطبيقاتها في التراث الإسلاميّ.

---

[1] أستاذ الفلسفة الإسلاميّة بجامعة بغداد، كلّيّة العلوم الإسلاميّة.

بناء عليه، توزّعَ البحث على ثلاثة مباحث: حاول المبحث الأوّل بيان مفهوم المنهج الجدليّ، في حين قدّم المبحث الثاني نبذةً تاريخيّةً عن المنهج الجدليّ والمراحل التي مرّ بها، وأمّا المبحث الثالث، فقد سلّط الضّوء على تطبيقات هذا المنهج في التراث الإسلاميّ، وذلك من خلال بيان مواضع استعماله في القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، وروايات أهل البيت عليهم السلام، مع الإشارة إلى تطبيقاته في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّين. ومن ثمّ، خُتم البحث بخاتمة تضمّنت أهمّ النتائج التي توصّل إليها.

ولأجل معالجة المباحث الواردة في البحث، وقع الاعتماد على المنهج التاريخيّ والوصفيّ التحليليّ.

أوّلًا: مفهوم المنهج والجدل

١ - مفهوم المنهج

أ- المنهج لغةً:

هو مصدر مشتقّ من الفعل الثلاثيّ (نهج) ومن معانيه طرق، سلك، تبع، وهكذا يكون من مفاهيم المنهج: الطريق أو السلك الذي تتّبعه بهدف الوصول إلى غاية تتوخّاها.

وجاء في لسان العرب (نهج الطريق: وضح واستبان، وصار نهجًا واضحًا بيّنًا لأجل الفكر والنظر[١]، والمنهج، بفتح الميم وكسرها، هو النهج والمنهاج، أي الطريق الواضح والمستقيم، لكن أبانه وأوضحه، ونهج الطريق: سلكه. وفي المعجم الوسيط إنّ أصل كلمة المنهج: نهج، ويقال نهج فلان الأمر نهجًا:

[١] انظر: ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج٢، ص١٤٣؛ انظر: الجوهريّ، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربيّة، ص٤٤٥.

أي بحث ونظر فيه، على أساس أنّها كلمة لاتينيّة تعني البحث والنظر، والنهجُ بسكون الهاء: سلك الطريق الواضح[١].

وقيل إنّ كلمة منهج هي ترجمة لكلمة (Methode) بالفرنسيّة ونظائرها في اللغات الحيّة، وتعود في أصلها إلى اليونانيّة، وهي تعني عند أفلاطون البحث والنّظر أو المعرفة، وعند أرسطو تعني البحث ومعناها الأصليّ يدلّ على (الطريق المؤدّي إلى الغرض المطلوب)[٢].

ب- المنهج اصطلاحًا:

المنهج في مفهومه العامّ هو: مجموعة من القواعد والآليات التي يتبعها الباحث أو العالم أيًّا كان موضوع دراسته، هذه القواعد والآليّات تمكّنه من الوصول إلى الحقيقة التي يسعى إليها.

أو هو (مجموعة العمليّات الذهنيّة التي يحاول علم (من العلوم) بلوغ الحقائق المتوخّاة مع (إمكانيّة) تبيانها والتأكّد من صحّتها)[٣].

فالمنهج وفقًا لهذه المفاهيم والتعريفات، سواء أكانت على المستوى اللغويّ أم الاصطلاحيّ، طريقٌ ينهجه العالم، ويتسلّح فيه بجملةٍ أو مجموعةٍ من القواعد والعمليّات، يلتزم بها من لحظة بحثه عن الحقيقة إلى غاية القبض عليها، وهو ما يعني أنّ للمنهج طابعًا نظريًّا وآخر عمليًّا، أو هو الطريق الذي يوصل للغاية المطلوبة[٤].

ويُعرّف المنهج أيضًا بأنّه: «وسيلة محدّدة تؤدّي إلى هدف معيّن وخطّة لتنظيم العمليّات الذهنيّة بغية كشف الحقيقة والبرهنة عليها»[٥].

[١] انظر: نور الدين، عصام، معجم نورد الدين الوسيط، ص٢٢٦.

[٢] بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلميّ، ص٣.

[٣] معتوق، فردريك، منهجيّة العلوم الاجتماعيّة عند العرب والغرب، ص٥٠.

[٤] بدوي،. عبد الرحمن، م.س، ص٣.

[٥] مذكور، إبراهيم، المعجم الفلسفيّ، ص١٩٥.

في عصر النهضة، أصبح هذا المصطلح يدلّ على طائفة من القواعد العامّة المصاغة من أجل الوصول إلى الحقيقة العلميّة، ولهذه القواعد مجالان: الأوّل، الكشف عن الحقيقة، وهو التحليل. والثاني، صياغة هذا الكشف، ويسمّى التركيب. فالمنهج في أعمّ معانيه يعدّ: «الأسلوب المؤدّي لهدف ووسيلة محدّدة لتنظيم النشاط العقليّ والمعرفة، وتظهر صحّة المنهج وموضوعيّته حين يتطابق مع موضوع الدّراسة»[١]. ونلاحظ أنّ مفهوم المنهج يتماهى ومعنى التنظيم، فهو (مجال تحدٍّ لرؤية متّسمة بطابع تطوّريّ، فهو بالنسبة للرؤية يدخل في إطارين أساسيّين: المعرفة والتنظيم اللذان يندمجان في أفق واحد من حيث الهدف، حيث تكون المنهجيّة مسيّرة للعقل لفتح آفاق المجهول. كذلك، قد يكون المنهج سابقًا على النظريّة، وقبولها يعتمد على مدى صدق المقدّمات المؤدّية إليها، كما يعود إلى دقّة وسلامة المسار القائم بين المقدّمات والنتائج.[٢]. إذًا، فاختلاف المناهج يكون بحسب نوع الدّراسة، «فالمنهج على صعيد الفكر النظريّ طريقةٌ نتوخّى بواسطتها الوصول إلى الحقيقة، والمنهج على الصعيد العمليّ طريقة محدّدة أو مجموعة أساليب نتوخّى بواسطتها نتيجة علميّة)[٣]. وهو ما يُعبّر عنه بالمنهج التجريبيّ الذي «يظهر فيه الاستقراء كرؤيةٍ نظريّةٍ، ثمّ تأتي خطواته من ملاحظة، وتساؤل، وفرضيّة، وتجربة، وقانون، كخطوات إجرائيّة»[٤].

إذا أردنا طرح قضيّة المنهج على أنّها مسألة مفاهيم، فالمنهج لا يمكن أن يضع قواعد ولا جملة خطوات إلّا في النصوص التي تريد التنظير للمناهج. أمّا في حال الممارسات البحثيّة، فلا يكون إلّا عبارة عن مفاهيم توظّف في معالجة الموضوع، وطريقة هذا التوظيف وهذه المفاهيم قد تتنوّع بتنوّع الموضوع نفسه، أو توضع وضعًا، أو قد تُستعار في مجال آخر[٥].

---

[١] بدوي، عبد الرحمان، م.س، ص٩٥.

[٢] زكريا، فؤاد، التفكير العلميّ، ص٢٧.

[٣] زيدان، محمود فهمي، مناهج البحث الفلسفيّ، ص١٢٩.

[٤] معتوق، فردريك، م.س، ص٥٠.

[٥] انظر: الجابري، محمّد عابد، الخطاب العربيّ المعاصر، ص١١.

وعليه، فإنّ المنهج هو الوسيلة المتّبعة لتحقيق هدف معيّن، وبالمعنى الفلسفيّ يُقصد به الطريقة. ويؤكّد الباحثون على ضرورة تحديد المنهج قبل البدء في معالجة مختلف المواضيع، ولا يكون البحث إلّا بمنهج يلتزم به الباحث، وذلك باتّباع خطوات ومراحل معيّنة.

وعلى هذا الأساس، فمنهج البحث العلميّ يعرّف على أنّه: «سبيل تقصّي الحقائق العلميّة وإذاعتها بين الناس... والبحث العلميّ يستند أصلًا إلى منهج ثابت ومحدّد تحكمه خطوات تشكّل قواعده وأصوله[١]. وقد ذُكرت تعريفات كثيرة للمنهج، ومنها: «أنّه إجراء يُستخدَم لبلوغ غاية محدّدة»[٢]. ومنها أيضًا: «أنّه علمٌ يُعنَى بصياغة القواعد الخاصّة بإجراء ما»[٣]. أمّا المنهج العلميّ، فهو «العمليّات العقليّة والتجريبيّة التي توجّه بالضرورة البحث العلميّ، أو ما تؤلّفه بنية العلوم الخاصّة»[٤]. إذًا هو الطريقة المتّبعة لتحقيق هدفٍ معينّ.

وعند مفكّري الإسلام الذين لم يقتنعوا بالمنطق الأرسطيّ كثيرًا، وإنّما حاولوا إيجاد منهج يتوافق مع العقيدة الإسلاميّة، ومع محتوى النصّ الذي يتضمّن دعوةً صريحة للعلم والبحث، فضلًا عمّا يحتويه من إعجاز علميّ، وهو النصّ القرآنيّ، فرأوا أنّ هذا المنهج لا يمكّنهم من دراسة الطبيعة، فأقاموا منهجًا يتلاءم مع طبيعة الدراسة[٥]. فاستخدموا المنهج الاستقرائيّ في دراستهم، واستعانوا بالملاحظة والتجربة، واخترعوا آلات تتوافق وروح عصرهم، واستعانوا بها في بحوثهم.

وهكذا تتّضح لنا صورة لفظ المنهج في اللغة والاصطلاح.

---

[١]غازي، عناية، منهجيّة البحث العلميّ عند المسلمين، ص٩٢.

[٢]محمد، قاسم، فلسفة العلوم، ص٩٢.

[3] Dagobert D, Runes, Dictionary of philosoph, p 196

[٤] م.ن، ص١٩٦.

[٥] النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، واكتشاف المنهج العلميّ، ص١٢٣.

٢- مفهوم الجدل

أ- الجدل في اللغة

الجدل في اللغة من الفعل الثلاثيّ (جدل)، قال ابن فارس: (الجيم والدال واللام) أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء واسترسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام، وهو القياس الذي ذكرناه[١].

ويذكر الفيروز آبادي: جُدلُ الدروع المحكمة، وجَدَلَ ولد الظبية وغيرها قويَ واتّبع أمّه، والأجدل الصقر كالأجدليّ، ويجدله: أحكم فتله... وجَدَلَهُ وجَدَّلَهُ فانجَدَلَ وانعَدَلَ: صرعه على الجدالة وجَدَل جدُلًا، فهو جَدِّلُ ككتف وعَدِّل وصَلُب، والجَدَلُ: محرّكة اللدد في الخصومة والقُدرةُ عليها، جادله فهو جدل، ومجدل كمنبر، والجديلة القبيلة الشاكلة...والنسبة جدليّ[٢].

أمّا ابن منظور، فيذهب إلى أنّ الجدل: مقابلة الحجّة بالحجّة، ومنه المجادلة، ومعناها: المناظرة والمخاصمة[٣].

ويقال إنّ الجدل إذا كان شديد الخصام... والجدل والمجادلة تعني الخصومة الشديدة والمغالبة ليس بالحقّ، فإنّ هذا الشيء يخالف الحوار والمحاورة بحسب المعنى اللغويّ، في حين أنّ الذكر الحكيم يورد الجدال بمعنى الحوار، كما في قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (النحل، ١٢٥).

وفي المعجم الوسيط (جدل الحبل جدلًا: احكم فتله...يقال: جاله فجدله).

و(جدل) جدلًا: اشتدّت خصومته فهو جدل، ويقال: ساعدٌ أجدَل،

---

[١] ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج١، ص٤٢٣٣.

[٢] انظر: الفيروز ابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج٣، ص٣٤٦-٣٤٧.

[٣] انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور، م.س، مادة جدل.

وساقٌ جدلاء... وأجادله مجادلة، وجادله: ناقشه وخاصمه، وفي التنزيل العزيز ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾، وجدله[١]: صرعه، وفي حديث عليّ‌عليه‌السلام، حيث وقف على طلحة وهو قتيل، فقال: «اعزز عليّ أبا محمّد أن أراك مجدّلًا تحت نجوم السماء...» والجدالة: الأرض أو الأرض ذات الرمل الدقيق، والجدَّال: باع الحمام، أو من يحبس الحمام في جديلة[٢].

ويذكر المعجم الوسيط تعريفًا هو الأقرب إلى الاصطلاح، فيقول: «و(الجدل) طريقة في المناقشة والاستدلال صوّرها الفلاسفة بصور مختلفة، وهو عند المناطقة المسلمين (قياس مؤلّف من مشهورات ومسلّمات) والجدلة مدقّة الهاون، والجدليّ المنسوب إلى الجدل، وعند المنطقيّين من يستخدم الجدل...والجدليّون: من اشتهروا بالجدل...والمجادلة في علم المناظرة: هي المناظرة لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم...والمجدل: القصر العالي. وعلى كلّ الأحوال، فإنّ المجادلة التي أرادها القرآن الكريم هي المحاورة بلطف، وقد جمع القرآن الكريم هذين اللفظين في سورة المجادلة؛ ليُبيّن المعنى الذي أراده من الجدل، حيث قال تعالى: ﴿**قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ (المجادلة، ١)»[٣]. واضح من الآية الأخيرة أنّ التجادل والتحاور وردا بمعنى واحد، وأنّ التجادل هو التحاور، بحسب القرآن الكريم[٤].

وثمّة معنى قرآنيّ للجدال يُراد به الجدال المذموم أو ذمّ الجدل، مثل قوله تعالى:

---

[١] إبراهيم مصطفى؛ أحمد حسن الزيات؛ حامد عبد القادر، المعجم الوسيط، ج١، ص١١٦-١١٧.

[٢] م.ن، ج١، ص١١٧.

[٣] انظر: الآلوسي، حسام محي الدين، أسس الحوار، مفهومه ومحدّداته، ومعوقاته، بحث ضمن أعمال المؤتمر الفلسفيّ السابع الذي أقامه بيت الحكمة، تحت عنوان (فلسفة الحوار...رؤية معاصرة)، ص٢٣.

[٤] سورة الكهف، الآية ٥٦.

﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ (غافر، ٥)[١]. إذًا، حتّى نوفّق بين معاني الجدل في القرآن نقول إنّ الجدل عندما يكون الدّفاع عن الحقّ ويكون بلطف، فإنّه جدل محمود، وأمّا إذا كان دفاعًا عن الباطل وطريقة المخاصمة، فإنّه جدل مذموم، والله تعالى أعلم.

وأنّ المعنى المذموم أيضًا لمن خاصم بما يشغل عن ظهور الحقّ ووضوح الصواب، ثمّ استعمل في مقابلة الأدلّة لظهور أرجحها[٢].

فالجدل أو الجدال إثبات حقّ ودفع شبهة وردّ الفاسد من القول والرأي، وقد يكون من الوسائل في ذلك: الطرق المنطقيّة والقياسات الجدليّة من المقدّمات والمسلّمات، مما هو مبسوط في كتب المنطق وعلم الكلام وآداب البحث والمناظرة وأصول الفقه[٣].

(والجدال: هو المراء المتعلّق بإظهار المذاهب وتقريرها، وقوامه استعمال الاستدلالات المموّهة والحجج السفسطائيّة، فلا غروَ إذا قيل إنّ أصحاب هذا الفنّ يفنّدون كلّ شيء دون إثبات أيّ شيء)[٤].

و(جدل جدلًا اشتدّت خصومته، وجادله مجادلة وجدالًا: ناقشهُ وخاصمه)[٥].

وخلاصة التعريفات اللغويّة أنّ الجدل له معنيان: أحدهما، يدلّ على الصّراع والخصام. والثاني، يدلّ على الصرع وغلبة طرف على طرف، وهذا يدلّ على أنّ المعنى الثاني نتيجة للأوّل... فالجدل لغة هو صراع وخصام يؤول إلى نهاية انتصار طرف على طرف.

---

[١] انظر: الألوسي، حسام، م.ن، ص٢٣.

[٢] انظر: م.ن، ص.ن.

[٣] صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ج١، ص٣٩٠-٣٩١؛ انظر: الجرجاني، الشريف، التعريفات، ص٣١.

[٤] م.ن، ج١، ص٣٩١.

[٥] جميل صليبا، م.س، ج١، ص٣٩١.

ب- الجدل في الاصطلاح:

تشترك الألفاظ أحيانًا في شكلها اللغويّ، لكنّها تختلف عند كلّ فنّ من الفنون، أو علم من العلوم، بحسب ما وضعت له واصطلح على معناها أصحاب ذلك الفنّ أو العلم. والجدل في اصطلاح المنطقيّين: «قياس مؤلّف من مقدّمات مشهورة، أو مسلّمة، والغرض منه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدّمات البرهان»[١]. وكما يقول الجرجاني: «دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجّة أو شبهة أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة»[٢].

ومن الباحثين من تناول مفهوم الجدل من زوايا عدّة، فمنهم من تناوله من زاوية التعريف، ومنهم من عرفه من حيث طبيعته، وهناك من أورد مفهوم الجدل من زاوية الهدف وما يرمي إليه، ومنهم من تعرّض لتعريف الجدل كعلم له آدابه وضوابطه ومزاياه وأغلب هؤلاء عرفوا الجدل بالربط بين طبيعة الجدل والغاية منه[٣].

فإذا أخذنا الجدل من حيث طبيعته، فهو «الخصومة والمنازعة في البيان والكلام»[٤]. وهو «المشادة الكلاميّة أو الخصومة والمنازعة والمغالبة»[٥]. و«اشتداد الخصومة في النقاش، وهو عبارة عن المراء»[٦].

وتعرف طبيعة الجدل من خلال طبيعة الطرف الآخر، فإن كان سائلًا

[١] الجرجاني، م.س، ص٣١.

[٢] م.ن.

[٣] انظر: العساكر، يوسف عمر: الجدل في القرآن خصائصه ودلالته (جدال بعض الأنبياء مع أقوامهم نموذجًا) (دراسة لغوية ودلاليّة)، ص٢٧.

[٤] الألمعي، زاهر عواض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، ص٢٠.

[٥] التومي، محمد، الجدل في القرآن فعاليته في بناء العقليّة الإسلاميّة، ص٨؛ الراغب الاصفهاني، الحسن بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ص٩٧.

[٦] الألمعي، زاهر عواض، م.س، ص٢٠.

معترضًا، كان الغرض وطبيعة الجدل هي إلزام الخصم وإسكاته، وإن كان مجيبًا حافظًا للرأي، كان الغرض منه أن لا يصير ملزمًا من الخصم -أي أنّ طبيعته غير إلزاميّة- والجدل في الأصل: فنّ الحوار والمناقشة...خلاصته على رأي أفلاطون: «هو الارتقاء من تصوّر إلى تصوّر للوصول إلى أهمّ التصوّرات أعلى المبادئ».

وهذا الذي ذهب إليه أفلاطون كان سقراط قد قرّره قبله، فزعم أنّ العلم لا يعلّم، ولا يدرَّس في الكتب، بل يكتشف بطريق الحوار (Dialogue)، فلا يمكنك أن تلزم الخصم بنتيجة القياس، إلّا إذا استخرجتها من مبدأ مسلّم به عنده، ولا يمكنك أن تخطو خطوة واحدة إلى الأمام من دون أن تتيقّن أنّ الخصم يتبعك[١].

وفي الوقت الذي يرى فيه صاحب المعجم الفلسفيّ أنّ الجدل أصله من الكلمة اليونانيّة (Dialktike)، ثمّ من اللفظة الإنكليزيّة (Dialectic)، وهو في الفرنسيّة (Dialectique). إلّا أنّه يرى أنّ الوصول إلى الحقيقة لا يقتضي اتّباع طريقة الحوار دائمًا، لأنّك تصل إليها بتعريف المعاني الكلّيّة وتصنيفها، مثال ذلك أنّ الجمال هو المعنى الكلّيّ المحيط بالأشياء الجميلة، والعدل هو المعنى الكلّيّ المحيط بالأمور العادلة. فما على الفيلسوف إذًا إلّا أن يعرّف هذه المعاني، ويصنّفها، لتحديد محلّ كلّ منها في سلسلة المعقولات[٢].

ويفرّق بين المنطقيّ والجدليّ، فيقول: «والفرق بين المنطقيّ والجدليّ أنّ الأوّل يرى أنّ الأجناس كلّها كانت أفقر مفهومًا وكانت أغنى شمولًا، وأنّ العقل كلّما ارتقى في سلسة التصوّرات من جنس أدنى إلى جنس أعلى أفقر المفهوم وأغنى لما صدق، حتّى يصل إلى تصوّر الوجود الذي هو أعلى الأجناس وأقلّها يقينًا، على حين أنّ الثاني (أعني الجدليّ) يرى أنّ الجنس مركّب من الأنواع؛ لأنّه يتضمّن مفاهيم الأنواع، وشيئًا زائدًا عليها، ولأنّه أغنى من كلّ واحد على حدته»[٣].

---

[١] صليبا، جميل، م.س، ج١، ص٣٩١.

[٢] انظر: م.ن، ج١، ص٣٩١_٣٩٢.

[٣] انظر: م.ن، ج١، ص٣٩٢.

ثمّ من خلال هذا الفرق، يتّضح أنّ «الجنس الأعلى عند الجدليّين هو تصوّر الكمال أو الغير، لا تصوّر الوجود؛ لأنّ الكمال الكلّيّ محيط بجميع الكمالات الجزئيّة، والجنس الأعلى محيط بما يندرج فيه من الأنواع، لا من جهة شموله فحسب، بل من جهة مفهومه أيضًا، فالجنس إذن أحقّ بالوجود من التنوّع، والجنس الأعلى هو الموجود الأعلى»[١].

في حين نرى أنّ أرسطو بتمييزه بين الجدل والتحليل المنطقيّ هو البرهان بمعنى الاستنتاج المبنيّ على المقدّمات الصحيحة، في حين يرى أنّ موضوع الجدل هو الاستدلال المبنيّ على الآراء الراجحة أو المحتملة، وهذا خلاف الجدل الذي يذكر بالسفسطة[٢]. وهذا خلاف ما أجمله أفلاطون من أنّ الغرض من الجدل الارتقاء من تصوّر إلى تصوّر للوصول إلى أعمّ التصوّرات[٣].

وما هو جدير بالاهتمام هو أنّ المحدثين «قد اقتبسوا هذا المعنى، فأطلقوه على الارتقاء من المدركات الحسّيّة إلى المعاني العقليّة، ومن الحقائق المشخّصة إلى المعاني المجرّدة، ومن الأمور الجزئيّة إلى الأمور الكلّيّة[٤].

وإذا كان أرسطو يرى بأنّ الجدل وسط بين الأقاويل البرهانيّة والأقاويل الخطابيّة، ومعنى ذلك أنّ الأقاويل الجدليّة تهدف إلى أمرين: «أحدهما: أن يلتمس السائل، بالاستناد إلى الأشياء المشهورة والمسلمة، إلزام الخصم وإفحامه، والثاني: أن يلتمس إيقاع الظنّ القويّ في رأي قصد تصحيحه حتّى يوهم أنّه يقينيّ، وهذا المعنى كما ترى قريب من المعنى الذي نجده عند سقراط وأفلاطون»[٥].

---

[١] صليبا، م.س، ج١، ص٣٩٢؛ أيضًا: مدور، مدني، جدليّة تموقع النصّ الدينيّ في المادية العربيّة، ص٥٦٥.

[٢] صليبا، م.ن، ج١، ص٣٩٢.

[٣] انظر: م.ن، ج١، ص٣٩٢.

[٤] انظر: م.ن، ج١، ص٣٩٢.

[٥] م.ن، ج١، ص٣٩٢.

وهذا يعني أنّ غاية الجدل واحدة عند فلاسفة اليونان، بل حتّى عند المحدثين أخذ الجدل الغاية ذاتها، «فالمنهج الجدليّ قديم في نشأته حديث في صياغته وبنائه كمنهج علميّ... بعيدًا عن هذا الصراع، فإنّ الجدليّة قائمة منذ العصر اليونانيّ؛ إذ تصوّر فلاسفتها الطبيعة ككلّ، وهذا الكلّ يتحوّل. وبعبارة أدقّ، كلّ شيء متحرّك، فهو متغيّر غير ثابت أو جامد، وأبسط مثال على ذلك تجربة هيرقليطس حينما قال: «لا ندخل أبدًا في نفس النهر مرّتين»، وقد احتلّت فكرة نضال الأضداد عندهم مكانةً كبيرةً، خاصّة عند أفلاطون الذي يرى أنّ الأضداد يولّد كلّ منها الآخر»[١].

أمّا المتأخّرون من فلاسفة اليونان، فقد أطلقو لفظ الجدل على معنيين: الأوّل، هو القدرة على الاستدلال الصحيح. والثاني، هو المراء المتعلّق بإظهار المذاهب وتقريرها، والتفنّن في إيراد ما لا نفع فيه من البيانات الدقيقة[٢].

وسوف نأتي إلى تفصيل ذلك عندهم.

والمنهج الجدليّ: نسبة إلى الجدل... مقابلة الحجّة بالحجّة، ومنه المجادلة، ومعناها: المناظرة والمخاصمة[٣]. وهذا التعريف اللغويّ هو الأقرب إلى المعاني الاصطلاحيّة، ويمكننا أن نعرفه بالطريقة المستخدمة في المناقشات العلميّة أو لمعرفة الصراعات الطبيعيّة والاجتماعيّة، وينقسم هذا المنهج إلى قسمين:

الأول: المنهج الجدليّ القديم.

الثاني: المنهج الجدليّ الحديث[٤].

ومن خلال مجمل التعريفات اللغويّة والاصطلاحيّة تبيّن أنّ ثمّة ألفاظًا ذات صلة بالجدل.

---

[١] صليبا، م.س، ج١، ص٣٩٣.

[٢] المنهج الجدلي، مقال على الانترنت شبكة الميزان alphacen.com–elmizaine.com –١٩فبراير–شباط، ٢٠٢١م.

[٣]صليبا، جميل، م.س، ج١، ص٣٩٣.

[٤] ابن منظور، م.س، مادة جدل.

ثانيًا: تاريخيّة الجدل

١- الجدل في الفلسفة اليونانيّة

تنقسم الفلسفة اليونانيّة إلى قسمين كبيرين، يشطرهما الفيلسوف سقراط، فيسمّى القسم الأوّل الفلسفة قبل سقراط، والثاني الفلسفة بعد سقراط.

أ- الجدل في المدارس الفلسفيّة قبل سقراط:

- الجدل في مدرسة أصحاب المادّة الحيّة أو المدرسة الأيونيّة

وهي المدرسة التي جادلت لتثبت بأنّ عناصر الطبيعة هي أساس الوجود، وهي الماء والهواء والتراب، ويرى هريقليطس في النار حياة العالم وقانون «اللوغوس»[١].

- الجدل في مدرسة أصحاب الوحدة والثبات أو المدرسة الإيليّة

وهي المدرسة التي جادلت لتثبت أنّ وحدة العالم وثباته هي أساس الوجود، وجاء زينون الذي ساق حججًا في إبطال الحركة والكثرة، مؤكّدًا فلسفة أستاذه في الوحدة والثبات[٢]، ثمّ تابع هذه الآراء مليسوس الذي يُعتبر آخر ممثّلي المذهب الإيليّ في أيونية[٣].

- الجدل في المدرسة الفيثاغوريّة

يدور محور الجدل عندهم حول أنّ وجود الموجودات هو محاكاة للأعداد. وفي نصّ آخر يذكر أرسطو أنّ الفيثاغوريّين يذهبون إلى أنّ الأشياء أعداد[٤].

---

[١] انظر: صليبا، جميل، م.س، ج١، ص ١٧- ١٨.

[٢] الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانيّة، ص ٣١٩.

[٣] م.ن، ص ٧٥.

[٤] انظر: بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليونانّي، ص ١٤٢-١٤٣.

ويتمخّض من نصوصهم المختلفة رأيان أساسيان: «الأوّل، أنّ الأشياء مكوّنة من الأعداد. والثاني، أنّ الأشياء الموجودة مكوّنة على حذو الأعداد، مقرّين بأنّ لها هيولى مادّيّة والعدد صورتها فقط»[١].

- الجدل في المدرسة السفسطائيّة

شكّلت المدرسة السفسطائيّة نقطة تحوّل بين مرحلتين في الجدل: بين مرحلة التأمّل الفلسفيّ الذي يجعل من الطبيعة موضوعًا للبحث دونما اعتبار لوسيلة المعرفة، وبين مرحلة التأكيد على أنّ العالم الإنسانيّ هو منطلق البحث، وإيمانها بالإنسان معيارًا للأشياء جميعًا... ما حدا بها إلى إنكار الحقيقة[٢].

ب- الجدل عند سقراط ومن بعده

❖ **سقراط:** محور الجدل عنده هو إصلاح النفس الإنسانيّة. فقد قال «شيشرون»: «إنّ سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض»[٣]، أي أنّه حوّل البحث -والجدل- من السماء والأجرام والكون إلى البحث في النفس الإنسانيّة؛ لذلك كان شعاره «اعرف نفسك بنفسك»[٤]. وعلى ذلك يُعتبر سقراط مؤسّس علم الأخلاق بشهادة أرسطو[٥]. وأقام الأخلاق على أساس من الواعز الداخلّي، أي الضمير على رأي زيلر[٦]، واختط سقراط لنفسه منهجًا خاصًّا في الجدل كان له مرحلتان تُدْعَيان «التهكّم والتوليد»[٧].

---

[١] انظر: الآلوسي، حسام، م.س، ص٨٤؛ وللاستزادة انظر: كرم، يوسف، م.س، ص ٢٠-٢٦؛ الأهواني، أحمد فؤاد، المدارس الفلسفيّة، ص ٢٢-٣٧.

[٢] النجم، محمد حسين، السفسطة في الفكر اليوناني: أطروحتها ونقدها، ص ٧-٨.

[٣] العوا، عادل، المذاهب الفلسفيّة، ص ٣٢.

[٤] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص ٥١.

[٥] الآلوسي، حسام، الفلسفة اليونانيّة، ص ١٦٧.

[٦] انظر: م.ن، ص ١٦٧.

[٧] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص ٥٢.

❖ أفلاطون

تعدّ محاورات أفلاطون هي الأخرى منهجًا من مناهج الجدل، فإنّها تتكوّن من فنون ثلاثة هي الدراما والمناقشة والشرح، فإذا أخذنا فنّ المناقشة نجده عبارة عن بحث في مسألة ومحاولة حلّها عن طريق الجدل، وقد لا ينتهي الحديث في مسألة معيّنة إلى نتيجة، ولكن على أيّ حال هو طلب الحقيقة بخلاف الجدل السفسطائي الذي هو معارضة واختلاف من أجل المعارضة، ومناظرة خصمين أيّ منهما مصمّم على موقفه. غير أنّه إذا قارنّا بين جدل أفلاطون وجدل السفسطائيّة، فلا يعني أنّ جدل أفلاطون يؤدّي دائمًا إلى نتائج حقيقيّة صادقة، بل أحيانًا نستنتج نتائج مغلوطة، فمحاججته ليست دائمًا ذات منطق لا غبار عليه[١].

❖ أرسطو

ولقد عرّف أرسطو الجدل بأنّه: «استدلال بالإيجاب أو بالسّلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التّناقض، والدّفاع عن النتيجة الموجبة والسالبة»[٢]. أمّا العلاقة بين الجدل والمنطق أو الاستدلال الجدلّي والاستدلال المنطقيّ، فالاستدلال المنطقيّ يتميّز بصفة عامة بخضوع العقل لموضوعه خضوعًا تامًّا، فهو وثوقيّ وواقعيّ هدفه البرهان والعلم الذي يعتبره أرسطو استنتاجيًّا وبرهانيًّا. فالمنطق إذًا، وُضع من أجل العلم، ويمتاز بالصّدق لاشتماله على مقدّمتين ونتيجة يقينيّة أيضًا.

أمّا الاستدلال الجدليّ، فهو يتكوّن من مقدّمتين ظنّيّتين، ويتميّز بالحوار الذي تستعمل فيه الإجابات لا لحلّ المشاكل، بل للتخلّص واجتناب التّناقض. والقياس هو أداة الجدل، كما هو أداة المنطق، غير أنّ مقدّمتي القياس الجدليّ ظنّيّتان ولا يقرّان عن روابط موضوعيّة، بل هما من المواضيع

[١] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص ١١٢-١١٣.

[٢] انظر: م.ن، ص١٣٠.

العامّة التي هي مصدر الاستدلالات الخطابيّة، ويترتّب عن هذا كون النتيجة ظنّيّة فقط .[١]

٢- الجدل عند فلاسفة الإسلام

أ- الكنديّ[٢] (١٨٥ - ٢٥٢ هـ تقريبًا)

اعتمد الكنديّ في علم الجدل على كثير من الآراء «الأفلاطونيّة»، واستقى في الأخلاق من تعاليم «سقراط» و«أفلاطون» وغيرها من الآراء، باستثناء ما يتّصل بالله وبصفاته، وبقضيّة قِدَم العالم أو خلقه؛ إذ اتّجه اتجاهًا «معتزليًّا» واعيًا، واعتمد العقل ولجأ إلى التأويل العقليّ في تفسير القرآن والحديث[٣]. من أهمّ أعماله في الجدل أنّه يُعتبر أوّل فيلسوف مسلم أثبت وجود الله تعالى بالأدلّة العقليّة، وحاول أن يوفّق بين الفلسفة والدين؛ حيث اعتبر أنّ جميع النّصوص يمكن أن تُفهم بالمقاييس العقليّة التي لا يدفعها إلّا من حرم صورة العقل واتّحد بصورة الجهل[٤]. وبلغت مؤلّفاته نحو ٢٧٢ مؤلَّفًا[٥].

ب- الفارابي

يعدّ الفارابي عميد الفلسفة العربيّة والإسلاميّة. من أهمّ أعماله في الجدل —

[١] تريكو، جول، المنطق الصوري، ص٣٦.

[٢] وهو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمّد بن الأشعث بن قيس بن معدي كرب بن معاوية بن خالد بن علي بن ربيعة بن معاوية الأكبر بن الحارث الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرقع بن كندة بن عفير بن عدي بن الحارث بن مرة بن أددبن زيد بن يشجب بن غريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان. انظر: الأندلسيّ، صاعد بن أحمد بن صاعد (ت ٤٦٢ هـ)، طبقات الأمم، ص ٧٠؛ ابن القفطي، جمال الدين، تاريخ الحكماء، ص ٣٦٦- ٣٧٠.

[٣] العوا، عادل، م.س، ص ١٣٩ - ١٤٠.

[٤] انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، ص ٥٤.

[٥] الأزميري، إسماعيل حقّي (ت ١٩٤٦)، فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكنديّ، ص ٢٨- ٤٦.

وأشهرها: آراء أهل المدينة الفاضلة، والجمع بين رأيي الحكيمين والسياسة[١].

ومن أهم آرائه، محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، شأنه شأن كلّ الفلاسفة المسلمين؛ حيث إنّه يعبّر عن لفظ الدين بالملّة والتي لا تختلف في المعنى[٢]. فقد تناول الفارابي المشكلة الدينيّة ليصل في نهاية المطاف إلى التوافق بين المعرفة العقليّة وهي (الفلسفة) وبين المعرفة الدينيّة التي هي (الوحي)[٣].

ت- الغزالي

جادل الغزالي الفلاسفة جدالًا عنيفًا، وبدّعهم بسبعة عشر مسألة، وكفّرهم في ثلاث مسائل أساسيّة، وهي:

الأولى: قولهم بقدم العالم.

الثانية: قولهم بأنّ الله يعلم الكلّيّات ولا يعلم الجزئيّات.

الثالثة: قولهم إنّ البعث والحشر للنفوس دون الأجساد[٤].

فاعتقاد الغزالي بحدوث العالم نابعٌ من جذوره الكلاميّة، الأشعريّة على وجه التّحديد، ما جعله يتصدّى للقائلين بقدمه. غير أنّ أدلّة الغزالي قد سبقه غيره إليها، كالجويني في «الإرشاد»، ومن قبله يحيى النحويّ في ردود على بروقلس[٥]. وأمّا ردّه على الفلاسفة في قولهم «إنّ الله يعلم الكلّيّات ولا يعلم الجزئيّات، فهو مناقشة تتضمّن قياس الغائب على الشاهد، أي العلم الإلهيّ على العلم البشريّ،

---

[١] الأهواني، أحمد فؤاد، المدارس الفلسفيّة، ص ١٧٠؛ وكذلك: الأندلسّي، صاعد بن أحمد بن صاعد، م.س، ص ٧٣.

[٢] انظر: الجرجاني، م.س، ص ١١١.

[٣] انظر: جارديه، لويس، بحث التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، ص ١٢٧- ١٢٩.

[٤] الويسي، ياسين حسين، السهرورديّ الإشراقيّ ونقده للفلسفة اليونانيّة، ص ٨٥- ٨٦.

[٥] انظر: الآلوسي، حسام، حوار بين الفلاسفة والمتكلّمين، ص ١١٩ - ١٢١.

وهو قياس مع الفارق، فالعلم الإلهيّ مغاير تمامًا للعلم البشريّ، وأمّا قوله بحشر النفوس والأجساد معًا، والذي لم تسعفه به الحجّة العقليّة، فلجأ إلى النّصوص ليدحض بها حجّة الفلاسفة، فعدل عنه في كتابه الميزان؛ حيث قال عن حشر النفوس خاصّة: «إنّ هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفيّة على القطع»[١]، ثمّ صرّح أيضًا في كتابه المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال: «إنّ اعتقاده هو كاعتقاد الصوفيّة، وإنّ أمره إنّما وقف عند ذلك بعد طول البحث»[٢].

ث- السهروردي

يظهر أنّ السهرورديّ شيخ الإشراق كان واسع الإطّلاع على الفلسفات القديمة؛ ولذلك صارت لديه رغبة كبيرة في التوفيق بينها، بل وبين الفلاسفة المختلفين[٣]. وأساس الفلسفة الإشراقيّة ومحور الجدل فيها أنّ الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادّيّ والروحيّ، والعقول المفارقة ليست إلّا وحدات من هذه الأنوار تحرّك الأفلاك وتُشرف على نظامها[٤]. فالإشراق بمدلوله العميق هو «الكشف» أي ظهور الأنوار العقليّة ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجرّدها[٥]. فالفلسفة الإشراقيّة إمامها السهرورديّ متأثّرة في بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابي؛ ذلك لأنّها مؤسّسة على نظريّة الفيض الفارابيّة ونزّاعة إلى العالم العلويّ. غير أنّ هذه الفلسفة صوفيّة كلّها أو التصوّف هو كلّ شيء فيها... وهنا جانب توفيقيّ آخر سعى إليه السهروردي بين الاتّصال الفيضيّ الفارابي، وبين الاتحاد الصوفيّ

---

[١] الغزالي، محمد بن محمد، ميزان العمل، ص ٨.

[٢] الغزالي، محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، ص ١٢٢.

[٣] مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبيقه، ص ٥٧.

[٤] السهروردي، شهاب الدين، هياكل النور؛ وأيضًا: التكريتيّ، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونيّة، ص ٤٧٢؛ مدكور، إبراهيم، م.س، ص٦٠.

[٥] سامي، الكيالي، السهرورديّ، ص ٤٢ - ٤٣.

الحلّاجيّ، فهو يقول بالاتصال والاتّحاد معًا[١]. والعالم بحسب جدل هذه المدرسة هو ثلاثة عوالم[٢]: عالم العقل؛ عالم النفس؛ عالم الجسم – أثيريّ – وعنصريّ.

ج- ابن رشد

فيلسوف ومتكلّم وفقيه مالكيّ، أصبح قاضي قضاة قرطبة. وله باعٌ طويل في الجدل. ومن أهمّ الأعمال الفلسفيّة لفيلسوف قرطبة محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال[٣]. شرح مؤلّفات أرسطو، وخصوصًا الجدليّة منها، واعترض على القراءة الأفلاطونيّة الجديدة التي أجراها ابن سينا لمؤلّفات أرسطو، فوجّه إليه نقده وخاصم الغزالي في كتابه تهافت التهافت، ففنّد وأبطل حجج الغزالي واعتراضاته على الفلسفة وانتصر لها وللمعلم الأوّل أرسطو. ونقد نظريّة المذهب الفيضيّ[٤].

٣- الجدل في الفلسفة الحديثة

من أهمّ الشخصيّات التي برزت في الفلسفة الحديثة، والتي سنتناولها فيما يلي، هم:

أ- اسبينوزا[٥]

يرى اسبينوزا أنّ الجدل يقوم بالأساس على فكرتين: الأولى، هي القول

---

[١] انظر: مدكور، إبراهيم، م.س، ص ٥٩.

[٢] انظر: السهروردي، هياكل النور، ص ٦٤.

[٣] انظر: الآلوسي، حسام، ابن رشد، دراسة نقديّة معاصرة، ص ١١٥- ١٤٠.

[٤] م.ن، ص ٦٩ - ٨٧.

[٥] اسبينوزا: هو الفيلسوف الهولنديّ باروخ اسبينوزا (١٦٣٢م-١٦٧٧م)، من أهمّ مؤلَّفاته، (مبادئ الفلسفة الديكارتيّة- وأفكار ميتافيزيقيّة) و (البحث واللاهوت السياسيّ، ورسالة في اللاهوت، السياسة) وما كتب (الأخلاق) فقد نشره تلاميذه بعد وفاته (١٦٧٧م) ضمن مجموعة مؤلَّفاته، انظر: زكريا، فؤاد، اسبينوزا، ص٢٩-٣٠؛ انظر: العبيدي، حسن مجيد، من الآخر إلى الذات، ص٧٢-٧٣.

بأنّ (كلّ تعيّن سلب) وأنّ جميع التحدّيات عبارة عن سلب، وهي فكرة بالغة الأهمّيّة[١]. وأمّا الفكرة الثانية، فهي فكرة اللاّمتناهي، فكون الشيء لا متناهٍ معناه أنّه غير محدود، ومن ثمّ فالشيء المتعيّن هو الشيء المحدود؛ لأنّ التعيّن تحديد، وبناءً على ذلك فاللامتناهي هو اللّامحدود... فاللامتناهي ليس هو الذي لا نهاية له أو غير المحدود أو غير المتعيّن كما هو مألوف في التصوّر الشائع، بل هو المحدود بذاته... فهو عبارة عن سلب دائم للحدّ من غير انقطاع[٢].

ب- كانط[٣]

أمّا كانط الذي أصبح بعد نشر كتابه «العقل الخالص» عام ١٧٨١م، الشخصيّة الرائدة في الفكر الألمانيّ[٤]؛ حيث تأثّر كلّ من جاء بعده به، مثل فيخته وشيانج وهيجل. ومن جملة الأفكار الكانطيّة التي أخذ بها هيجل: هي بيان الدور الذي يقوم به العقل في عالم التصوّرات، وبالتالي في تكوين العالم الواقعيّ، فهو وإن قسّم المعرفة إلى عالم التجربة من ناحية وعالم العقل من ناحية أخرى، إلّا أنّه عاد وردّ هذه التجربة إلى مبادئ العقل ذاته، فقال: «إنّ معطيات التجربة ومعطيات الحسّ لا تقوم إلّا إذا دخلت في إطارات موجودة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع نفسه، فالمقولات الاثنتا عشرة هي التي تعطي لمعطيات الحسّ ولموضوعات التجربة قوامها الحقيقيّ، وبهذه الطريقة ردّ التجربة إلى العقل، بل جعلها من صنع العقل ذاته»[٥].

---

[١] انظر:
Hegel: Encyclo padie der philosophischen wissen chaften in Granedriss Neu Herausgegeben vonG. lasson.F.Meiner Leipzig.1930.p.125.w.T.Stace: Ibid:44.

[٢] انظر: إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلّي عند هيغل، ص٦٧.

[٣] (أمانويل كانط Immanuel Kant- (١٧٢٤- ١٨٠٤م) يعدّ من أعظم الفلاسفة المحدثين، وهو مؤسّس النزعة المثالية الألمانيّة، من أهمّ مؤلّفاته: «نقد العقل الخالص» و«نقد العقل العمليّ" و«المقولات» و«نقد ملكة الحكم». انظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ص٣١٣- ٣٢٣.

[٤] انظر: إمام، عبد الفتاح إمام، م.س، ص٦٨.

[٥] انظر: م.ن، ص٦٨.

ت- فيخته[١]

اتّجه فيخته إلى استنباط المقولات من مبدأ أساسيّ أوّل، وعلى هذا المبدأ تتوقّف سائر المبادئ، ومنه تخرج جميع المقولات، وهذا المبدأ الأساسيّ هو الأنا المطلق الذي نستنبط منه العالم الخارجيّ، فالأنا يضع نفسه، ولكنّه لا يضع نفسه فحسب، بل يضع للأنا بوصفه عالم التجربة[٢]. وفي عرض الجدل عنده يرى أنّ «المبدأ الأوّل لا يمكن البرهنة عليه، إنّه أساس لكلّ تجربة ولكلّ وعي، ونحن نصل إليه بالتأمّل في حقيقة الوعي وتجريده من كلّ ما لا يرتبط به ارتباطًا ضروريًّا»[٣].

يرى فيخته في جدله أنّ هنالك مبادئ ثلاثة، وهي: المبدأ الأساسيّ، وهو الذي لا يمكن البرهنة عليه بحسب فيخته. والثاني، هو الأنا فيقول: تأمّل نفسك، واصرف نظرك عن كلّ ما يحيط بك إلى باطنك... فالأمر لا يتعلّق بشيءٍ خارج عنك، بل يتعلّق بك أنت وحدك، وأدنى نظرة للذّات تكشف عن تميّز رائع بين مختلف التعيّنات المباشرة للشعور»[٤]. أمّا المبدأ الثالث، فهو الأنا، فإنّ «الأنا يضع نفسه إذن ويضع مقابله هو الأنا، ولكن هذا المقابل ليس شيئًا في ذاته، وليس شيئًا خارج الأنا، لأنّ الأنا مطلقة ولا يمكن تجاوزها، فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا... وهذه المبادئ الثلاثة السابقة هي الأفعال الضروريّة للعقل، وهي الوضع والمقابلة ثمّ التوحيدين المتقابلين[٥].

---

[١] هو الفيلسوف الألمانّي يوهان غوتيلب فيخته المولود سنة ١٧٦٢م، أهمّ ما كتب أنّه كتب نصًا ضدّ تزييف مؤلّفات الآخرين وهناك نصّان لم ينشر الأوّل «الفيلسوف والدولة» والثاني حول «الأنوار» و«الدولة الاقتصاديّة المغلقة» انظر: حنفي، حسن، فيخته فيلسوف المقاومة، ص٤٨٠، ومن مؤلّفاته: «المدخل الأوّل إلى مذهب العلم». انظر: إمام، عبد الفتاح إمام، م.س، ص٧١.

[٢] إمام، عبد الفتاح إمام، م.س، ص٧٢.

[٣] م.ن، ص٧١- ٧٢.

[٤] انظر: م.ن، ص٧٢.

[٥] م.ن، ص٧٢.

ث- شلنج[١]

يرى شلنج أنّ هذا الروح المطلق يظهر أوّلًا على هيئة روح ثمّ على هيئة الطبيعة، من هنا نجد أنّ شلنج يتّجه اتجاهًا واقعيًّا ومثاليًّا معًا، فهو واقعيٌّ لأنّه يعترف بوجود الطبيعة، وهو مثاليّ لأنّه يجعلها شيئًا مثاليًّا بمعنى أنّها شيء خارج العقل البشريّ، وكانت هذه النزعة إلى الطبيعة الواقعيّة بمثابة اتّجاه جديد ظهر في الفلسفة الألمانيّة في السنوات العشر الأخيرة من القرن الثامن عشر والربع الأوّل من القرن التاسع عشر. فبدأت النزعة الطبيعيّة بفضل الحركة الرومانتيكيّة[٢] تحتلّ مكانتها في مقابل المثاليّة الكانتيّة والفيختيّة التي حاولت إدراج الطبيعة في الروح وإعطاء العقل مكان الصدارة[٣].

٤- الجدل المعاصر

اتخذ الجدل المعاصر معانٍ عدّة، منها:

- الجدل: هو طريقة الفكر الذي يعرف ذاته، ويعبّر عن موقفه بتأليف حكمٍ مركّبٍ جامع بين الأحكام المتناقضة[٤].
- الجدل: هو طريقة الفكر الذي يوجّه حركته إلى جهات متعارضة تؤثّر فيه

[١] الفيلسوف الألمانّي كرّس شلنج الذي ولد سنة ١٧٧٥م، وأهمّ كتبه «الفلسفة والدين» وأيضًا (الجسد والنظريّة الاجتماعيّة) وغيرها، توفي سنة ١٨٥٤م. انظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٨٣.

[٢] أو الرومانسيّة الفلسفيّة (Romantisme philosophiaue) ويطلق هذا المصطلح على الفلسفة التي اتخذها الفلاسفة الألمانيّون الذين عاشوا في القرن الثامن عشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر مذهبًا لهم وأشهرهم شلينج، وهيجل، وشوبنهاور. وتتميز هذه الفلسفة بخصائص أهمّها: ١- مناهضتها اتجاهات القرن السابع عشر، ٢- تحدّي قواعد علم الجمال والمنطق، واحتقارها. ٣- تعظيم شأن الهوى والحدس، والحرّيّة والتقائيّة، ٤- التعلّق بفكرة الحياة وفكرة اللانهاية. انظر: صليبا، جميل، ، م.س، ج١، ص١٢٨- ١٢٩.

[٣] إمام، عبد الفتاح إمام، م.س، ص٧٤- ٧٥.

[٤] انظر: صليبا، جميل، م.س، ج ١، ص ٣٩٤.

تأثيرًا متقابلًا يفضي في النهاية إلى تعدّمه، كجدل الحدس والقياس، والحبّ والواجب، والعبر، والسير[١].

■ الجدل: هو موقف الفكر الذي يقرّر أنّ حكمه على الأشياء لا يمكن أن يكون نهائيًّا، وأنّ هناك بابًا مفتوحًا لإعادة النظر فيها[٢].

■ الجدل هو اتّصاف الفكر بالحركة، وميله إلى مجاوزة ذاته، على أن تكون طريقته في تفهّم كلّ شيءٍ إرجاعه إلى المحلّ الذي يشغله في تيّار الوجود المتحرّك[٣].

وهناك إضافات إلى الجدل منها:

المحمولات الجدليّة، وهي أربعة: التعريف، والجنس، والخاصّة، والعرض.

والقياس الجدليّ: هو ما كان ضدّ القياس اليقينيّ[٤].

واللحظة الجدليّة: هي الانتقال من حدّ إلى آخر مناقض له، أو هي انطلاق الفكر، بتأثير حاجته، إلى مجاوزة التناقض[٥].

وأخيرًا الجدليّ: هو الحركيّ، أو التقدّميّ، أو التطوّريّ[٦].

ويحتلّ هيجل وماركس المساحة الكبرى من ساحة الفكر الجدليّ؛ لذا سنركّز عليهما في هذا المطلب.

---

[١] انظر: صليبا، جميل، م.س، ج١، ص٣٩٤.

[٢] انظر: م.ن، ج١، ص٣٩٤.

[٣] انظر: م.ن، ج١، ص٣٩٤.

[٤] انظر: جميل صليبا، م.س، ج١، ص٣٩٤.

[٥] انظر: م.ن، ج١، ص٣٩٤.

[٦] انظر: م.ن، ج١، ص٣٩٤.

أ- الجدل الهيجليّ[١]:

إنّ من أعظم اكتشافات هيجل رؤيته للمنطق أو ما يسمّى بالمنهج الجدليّ، ويخبرنا هيجل في مقدّمة كتابه «علم المنطق» أنّ غاية المنطق هي الحقيقة... لكن أيّ نوع من الحقيقة؟ يبدأ هيجل بالإشارة إلى وجهة النّظر التقليديّة بِشأن الموضوع، وهذه الحقيقة تبدأ بالفصل بين الشكل والمضمون، وتعتبر أنّ المنطق على النحو الذي يفهم به عادة، يدرس أشكالًا من الحجج المنطقيّة، وأنّ وجود مقدّمة منطقيّة خاطئة قد يؤدّي أيضًا إلى استنتاج خاطئ، صحّة الحجّة هي مسألة شكل لا مضمون، فعالم المنطق لا يعنيه المضمون[٢].

وإذا كان هيجل يرى أنّ أرسطو هو «مبدع المنطق»، وأنّ أبحاثه المنطقيّة ظلّت مرجعًا موثوقًا به في جميع العصور.. إلّا أنّه يرى أنّ هذه الأبحاث المنطقيّة في «الجزء الأكبر منها ليست إلّا استنباطات ناقصة وصوريّة تمامًا...، كما أنّنا في التاريخ الطبيعيّ لا بدّ أن نصف طبيعة الحيوانات...، فكذلك فعل أرسطو حين وصف طبيعة تلك الصور التي يشملها الفكر... ومن هنا منطقه هو التاريخ الطبيعيّ للفكر المتناهي؛ لأنّه معرفة ووعي بالنشاط المجرّد للفهم الخاصّ»[٣] ... أمّا الفكرة الأرسطيّة عن الجدل، فلم يكن لها -فيما يبدو- أثر يذكر في تفكير هيجل. ولعلّ ذلك يرجع إلى أنّ أرسطو نفسه لم يعطِ للجدل المكانة التي كانت له عند أفلاطون، وإنّما اعتبره قياسًا مؤلَّفًا من مقدّمات ظنّيّة أو مشهورة[٤].

---

[١] وهو الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فريدريش هيجل الذي ولد في مدينة شتوتجارت عام ١٧٧٠م، من أهمّ مؤلّفاته «فينومينولوجيا العقل» و«علم المنطق» و«موسوعة العلوم الفلسفيّة» و«فلسفة الحقّ» توفي سنة ١٨٣١م. انظر: سينجر، بيتر: هيجل مقدمة قصيرة جدًّا، ص١٥- ٢٢.

[٢] انظر: م.ن، ص٩٧- ٨٩.

[٣] انظر:

Hegel: The History of Philosophy, Vo1:2. P. 211

[٤] انظر: إمام، عبد الفتاح ،م.س، ص٦٥.

ب- ماركس[١] والاتجاه المادّيّ الجدليّ Dialectic Materialism

والجدل الماركسيّ الذي يقوم على معطيات الفلسفة المادّيّة الجدليّة التاريخيّة وتقسيماتها للمجتمع ومراحل تطوّره عبر التاريخ، وإرجاع هذا التطوّر إلى عامل مسيطر هو العامل الاقتصاديّ[٢]. ويعترف ماركس بفضل هيجل ومنهجه الجدليّ بالرغم من مخالفته له؛ حيث إنّ الطريقة الجدليّة عند ماركس يشرحها صاحبها، فيقول: «إنّ طريقتي الديالكتيكيّة من حيث أساسها لا تختلف عن طريقة هيجل وحسب، بل تناقضها بصورة مباشرة وبالنسبة إلى هيجل، فإنّ عمليّة التفكير، التي يحوّلها حتّى اسم الفكرة إلى ذات مستقلّة، هي ديميورغ[٣] الواقع الذي لا يشكّل سوى مجرّد مظهر لتجلّيها الخارجيّ. أمّا عندي، فعلى العكس، فالمثاليّ ما هو إلّا مادّيّ منقول إلى رأس مال الإنسان ومحوّل فيه.

وإذا أردنا تحديد الاتّجاه المادّيّ الجدليّ، فإنّه يقوم على المقدّمات الآتية:

- إنّ الفكر إنّما هو انعكاس لما يقع خارجه في العالم المادّيّ الطبيعيّ والاجتماعيّ، وهذا نتيجة طبيعيّة لاعتقاده باستقلال المادّة وأسبقيّتها في الوجود على الفكر.

- إنّ الوعي أو الفكر ليس إلّا أحد النواتج العليا للمادّة، أي أنّه لا يصدر عن جوهر روحيّ في الإنسان، بل إنّه يمثّل تطوّرًا كيفيًّا، لكن علينا أن لا ننسى أنّه نتيجة لتراكمات كمّيّة تبعًا للقانون الثاني من قوانين الجدل الماركسيّ «قانون تحوّل الكمّيّ إلى كيفيّ».

---

[١] ماركس هو: كارل هينرخ ماركس ولد سنة ١٨١٨م، ومن أهم مؤلفاته: الكتابات المبكرة، في المسألة اليهوديّة، نقد فلسفة الحقّ لهيجل، والمخطوطات الاقتصاديّة والفلسفيّة، وأطروحات حول فيورباخ، الاقتصاد ورأس المال والنظرية التاريخيّة، والأيديولوجيا الألمانيّة والعقلانيّة، والأخلاق وغيرها. انظر: ماركس، كارل، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ص٢-٢٠.

[٢] العبيدي، حسن مجيد، من الآخر إلى الذات، ص٩٢.

[٣] أوديميوغ وتعني إله العهد القديم، انظر: سون، روبرت: الغنوصيّة وتاريخ الأديان، ص٦٨؛ انظر: الحفني، المعجم الفلسفيّ، ص١٦٥.

• يترتّب على هذا الاتجاه الاعتقاد بوجود العالم وجودًا موضوعيًّا واقعيًّا أمام الإنسان.

• إنّ نظريّة المعرفة ليست ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الوجود أو الأنطولوجيا، لأنّها تمثّل جزءًا منها...

• المعرفة ليست مجرّد تأمّل، بل أداة ووسيلة للتغيير، تغيير وجه العالم والمجتمع.

• أبرز الفلاسفة القائلين بهذه الفلسفة، هم: كارل ماركس، وفردريك أنجلز، وفلاديمير لينين[١].

والجدل عند الماركسيّين هو التوفيق بين مثاليّة «هيجل» ومادّيّة زعيمهم «كارل ماركس»؛ لأنّ التطوّر الجدليّ عند «هيجل» هو تطوّر الفكرة، أمّا عند ماركس وأنجلز فهو تطوّر المادّة[٢].

ثالثًا: المنهج الجدليّ وتطبيقاته في التراث الإسلاميّ

١- المنهج الجدليّ واستخداماته في القرآن الكريم

ورد لفظ الجدل في القرآن الكريم (٢٩ مرة)، ثلاثة مواضع منها فقط ورد الجدل في سياق إيجابيّ، وهي:

- قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (النحل، ١٢٥).

---

[١] انظر: العبيدي، حسن مجيد، من الآخر إلى الذات، م.س، ص٢٤؛ انظر: غارودي، روجيه، النظريّة المادّيّة في المعرفة، ص٥٢- ٥٩؛ كونفورت، موريس، مدخل إلى المادّيّة الجدليّة، (نظريّة المعرفة)، ص٦٢.

[٢] انظر: صليبا، جميل، م.س، ج١، ص٣٩٤.

- قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة، ١).

- قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ﴾ (هود، ٧٤-٧٥).

لم يأخذ الجدل في القرآن الكريم معنى الخصومة بشكلٍ مطلق، كما هو في معاجم اللّغة، ولكنّه كان يحمل محورين في مفهومه: الأوّل، يعني الحوار والمناقشة. والثاني، الجدل المذموم، والذي أراد الالتفاف على الحقيقة بحجاج مزيّف. وتتمثّل صورة الجدل القرآنيّ في «براهينه وأدلّته التي اشتمل عليها وساقها لهداية الكافرين، وإلزام المعاندين في جميع ما هدف إليه من المقاصد والأهداف التي يريد تحقيقها وترسيخها في أذهان الناس في جميع أصول الشريعة وفروعها»[١]. وبالتالي، «فقد سلك كلّ ما يمكن أن تتصوّره عقولنا من الطرق البرهانيّة والوسائل البيانيّة لإثبات الحقّ؛ لأنّه يعلو ولا يُعلى عليه»[٢].

ولقد كان للجدل القرآنيّ خصائص ميّزته عن غيره من أنواع الجدل، ومن هذه الخصائص نذكر بشكل مجمل:

- مخاطبة كلّ الناس حسب مداركهم
- متانته وإحكامه
- الإرشاد والتوجيه والدعوة بالتي هي أحسن
- دعوته إلى الجدل بعلم
- مخاطبته للعقل والعاطفة والحسّ

---

[١] الألمعي، زاهد عوض، م.س، ص١-٢.

[٢] التومي، محمد، م.س، ص٢٥٧.

- مجادلة الخصوم بما يتناسب مع أحوالهم وأوضاعهم

- إتاحة الفرصة للتفكير والمناقشة.

لقد استخدم القرآن الكريم المناهج المنطقيّة بأشكال مختلفة، نذكر بعضها مع أمثلة عليها بشكل مختصر:

❖ القياس الإضماريّ -ومثاله- قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (آل عمران، ٥٩).

❖ قياس التمثيل: ومثاله قوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ* أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ**﴾ (يس، ٧٨-٨١).

❖ قياس الخلف: ومثاله قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ (الأنبياء، ٢٢). وهذا القياس يسمّيه المتكلّمون دليل التمانع[١].

❖ السبر والتقسم: ومثاله قوله تعالى: ﴿**ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللهُ بِهَٰذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ (الأنعام، ١٤٣-١٤٤)، وهذا الشكل أورده السيوطيّ[٢].

---

[١] انظر: أبو زهرة، ، م.س، ص٦٦.

[٢] انظر: السيوطيّ، جلال الدين(ت٩١١ه)، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، ص٥٥؛ انظر: أبو زهرة، محمد، م.س، ص٦٧.

والحقيقة أنّ صور الجدل في القرآن الكريم كثيرة، اخترنا هذا النّوع لأنّ له اتّصالًا بالمنطق بشكل مباشر. ولم نتطرق للأنواع الأخرى لضيق المقام، وهي من قبيل: الاستدلال بالقصص القرآنيّ، الاستدلال بالمثل القرآنيّ، كما كان الأسلوب القرآنيّ يجادل بأساليب البلاغة التي أعجزت المقابل[١].

٢- الجدل في السنّة النبويّة

أمّا الجدل في السنّة النبويّة، فنأخذ نماذج مختارة، حيث إنّ النبيّ ﷺ صاحب رسالة سماويّة مأمور بإيصالها للناس، فقد أمره الله تعالى بذلك في قوله: ﴿**فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (الحجر، ٩٤)، فكان الجدل عند النبيّ ﷺ على نوعين:

- النّوع الأوّل: هو الجدل المحمود الذي أمره الله تعالى به، وسوف نأتي بنماذج منه.

- النوع الثاني: هو الجدل المذموم الذي نهى النبيّ ﷺ أصحابه من الخوض فيه، وهو الجدل والمراء في الدين بين الصحابة. وكان النبيّ ﷺ يكره الجدل والمراء في الدين بين المسلمين؛ لذلك كان يجنّب المسلمين ذلك قدر المستطاع، وسوف نذكر ما يؤيّد موقف النبيّ ﷺ من هذا الجدل ومثال ذلك.

أ- الجدل المأمور به:

الجدل الذي أمر الله تعالى به، هو الجدل في نصرة الدين والدعوة إليه، فعلى سبيل المثال محاججته لنصارى نجران، حين قال لهم: «يمنعكم من الإسلام ثلاث: عبادتكم الصليب، وأكلكم الخنزير، وزعمكم أنّ لله ولدًا»[٢].

---

[١] انظر: الألمعي، م.س، ص٤٢٩.

[٢] ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبويّة المسمّاة سيرة ابن هشام، ج٢، ص١١٥.

قالوا: «فمن مثل عيسى خلق من غير أب»، فأنزل الله قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ (آل عمران، ٥٩). ودعاهم رسول الله ﷺ إلى المباهلة فرفضوا، حيث جاء الوحي بذلك في قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ**﴾ (آل عمران، ٦١). إنّ رفض نصارى نجران المباهلة وقبول الجزيَة لهو أكبر دليل على أنّ جدل هؤلاء مع الرسول ﷺ جدلٌ لا يقوم على دليل، فانسحبوا من المجادلة؛ لأنّ دخولهم في هذه المجادلة سيقودهم إلى الحقيقة، ويلزمهم الاقتناع بها وفق الأدلّة التي تستند إلى العقل وأدواته التي لا يمكن إنكارها، فانسحبوا واختاروا دفع الجزية لمعاندتهم وإصرارهم على الباطل ومكابرتهم في ذلك.

ب- الجدل المنهيّ عنه:

من نماذج الجدل المنهيّ عنه الجدل في الدين، وهو الجدل المذموم الذي أنكره رسول الله ﷺ. فرُويَ أنّه عليه الصلاة والسلام خرج على الصحابة مرّة وهم يتناظرون في القدر، ورجل يقول: ألم يقل الله كذا؟ ورجل يقول: ألم يقل الله كذا؟ فغضب رسول الله ﷺ وقال: «أبهذا أمرتم؟ إنّما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنّما نزل كتاب الله يصدّق بعضه بعضًا لا يكذب، انظروا ما أمرتكم به فافعلوا وما نهيتكم عنه فاجتنبوه»[١].

وهناك ما يؤيّد النهي عن هذا النوع من الجدل في أحاديث رسول الله ﷺ، منها: قوله عليه الصلاة والسلام: «ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلّا أوتوا الجدل، ثمّ قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿**وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ**﴾ (الزخرف، ٥٨)...»[٢].

---

[١] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، ج١، ص٢٥؛ وروى الترمذيّ في سننه حديث قريب منه برقم(٢١٣٣) وقال هذا الحديث غريب، وحكم عليه الألبانيّ أنّه حسن.

[٢] سنن بن ماجة، برقم (٤٨) والترمذي برقم (٣٢٥٣) وقال الترمذي: الحديث حسن صحيح.

وذكر ابن هشام في سيرته أنّه: «اجتمع عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة وأبو سفيان والنضر بن الحارث، اجتمعوا مع غروب الشمس عند ظهر الكعبة، ثمّ قال بعضهم لبعض ابعثوا إلى محمّد فكلّموه وخاصموه تعذروا فيه، فبعثوا إليه: إنّ أشراف قومك قد اجتمعوا لك ليكلّموك، فجاءهم رسول الله ﷺ سريعًا... حتّى جلس إليهم، فقالوا له: يا محمّد إنّا والله ما نعلم رجلًا من العرب أدخل على قومه مثل هذه الأحلام، وفرّقت الجماعة، فما بقي أمر قبيح إلاّ جئته فإن أنت... تطلب مالًا جمعنا لك من أموالنا حتّى تكون أكثر مالًا، وإن كنت تطلب الشرف فينا، فنحن نسوّدك علينا، وإن أنت تريد ملكًا ملّكناك علينا، وإن كان هذا الذي يأتيك رأيًا تراه قد غلب عليك... فربما كان ذلك بذلنا لك أموالنا في طلب الطبّ لك حتى نبرئك منه، أو نعذر فيك. فقال لهم رسول الله ﷺ: ما بي ما تقولون، ما جئت بما جئتكم به أطلب أموالكم، ولا الشرف عليكم، ولا الملك عليكم، ولكنّ الله بعثني إليكم رسولًا، وأنزل عليّ كتابًا وأمرني أن أكون بشيرًا ونذيرًا فبلّغتكم رسالات ربي، ونصحت لكم، فإن تقبلوا منّي ما جئتكم به فهو حظّكم، قالوا يا محمّد، فإن كنت غير قابل منّا شيئًا ممّا عرضناه عليك، فإنّك قد علمت أنّه ليس من الناس أحد أضيق بلدًا، ولا أقلّ ماءً ولا أشدّ عيشًا منّا، فسل لنا ربك الذي بعثك بما بعثك به، فليسيّر عنّا هذه الجبال التي قد ضيّقت علينا، وليبسط لنا بلادنا وليفجر لنا فيها أنهارًا كأنهار الشام والعراق، وليبعث لنا من مضى من آبائنا فنسألهم عمّا تقول أحقّ هو أم باطل؟ فإن صدّقوك وصنعت ما سألناك صدّقناك وعرفنا به منزلتك عند الله، وإنّه بعثك رسولًا كما تقول، فقال لهم صلوات الله وسلامه عليه وآله: ما بهذا بُعثنا إليكم من الله! إنّما جئتكم من الله بما بعثني به وقد أبلغتكم ما أرسلت به إليكم، فإن تقبلوه فهو حظّكم من الدنيا والآخرة، وإن تردّوه عليَّ أصبر لأمر الله تعالى حتّى يحكم الله بيني وبينكم[١]»؛ لأنّ الذي يطلب المعجزة، فهو لم يؤمن ضمنيًّا بالرسالة التي بلغت إليه؛ لذلك يلجأ إلى أسلوب آخر يحاول من خلاله دحض هذه الدعوة،

[١] انظر: ابن هشام، م.س، ج١، ص١٣٢-١٣٤.

وعدم الاستجابة لها. ولقد سألوه أسئلة تعجيزيّة كثيرة، فكان جوابه لهم بعدم تلبية مطالبهم؛ لأنّه ليس بالذي يسأل ربّه هذه الأسئلة، ولمّا لم يجدوا حجّة تنال من رسالة الإسلام ومن نبوّة محمّد ﷺ، ذهبوا إلى اليهود لعلّهم يجدون ما يؤيّد مزاعمهم، فقال اليهود لهم: سلوه عن ثلاث فأمركم بهين، فإن أخبركم بهنّ فهو نبيّ مرسل، وإن لم يفعل، فالرجل متقوّل فَرَوْا فيه رَأْيكم؛ سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأوّل ما كان من أمرهم؟ فإنّه كان لهم حديث عجيب، وسلوه عن رجل طوّاف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان نبَؤُه؟ وسلوه عن الروح ما هي؟ فسأل المشركون النبيّ ﷺ عن هذه الأسئلة، فانتظر عليه ﷺ حتّى نزلت سورة الكهف مشتملة على الأجوبة، فكان الثلاثة هم أصحاب الكهف، والرجل الطوّاف هو ذو القرنين، والروح كان الجواب عنها في سورة الإسراء، قال تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ (الإسراء، ٨٥) .

٣- المنهج الجدليّ وتطبيقاته في روايات أهل البيت عليهم السلام

أمّا الجدل في روايات أهل البيت عليهم السلام، فإنّه مستمرّ منذ عهد الرسالة إلى آخر الأئمّة عليهم السلام، لذلك نقتصر على مثالين: أحدهما داخليّ والآخر خارجيّ. ونبتدئ بالجدل الداخليّ، وهو الذي حصل بين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وبين معاوية بن أبي سفيان عن طريق المراسلة؛ حيث بعث عليٌّ بكتاب إلى معاوية يجادله فيه في أمر الخلافة، جاء فيه: «أمّا بعد... ما أنت والفاضل والمفضول، والسائس والمسوس، وما لأبناء الطلقاء والتمييز بين المهاجرين الأوّلين، وترتيب درجاتهم وتعريف طبقاتهم، هيهات... إلّا ترْبَع إلى الإنسان على ضلعك... وترضى بقصور ذرعك، وتتأخّر حيث أخّرك القدر... وإنّك لَذَاهّب في التيه، روّاغ عن قصد... فدع منك من مالت به الرمية، فإنّنا صنائع ربّنا، والناس بعد صنائع لنا، لم يمانعنا قديم عزّنا ولا عادي طَوْلنا... فمنّا النّبي، ومنكم المكذّب، ومنّا أسد الله ومنكم أسد الأحلاف، ومنّا سيّدَا شباب أهل الجنّة، ومنكم صبية النار، ومنّا خير نساء العالمين، ومنكم حمّالة الحطب،...

وزعمت أنّي لكلّ الخلفاء حسدت، وعلى كلّهم بغيت، فإن يكن كذلك فليست الجناية عليك فيكون عذرها إليك، وتلك شَكَاة ظاهر عنك عارها... ثمّ ذكرت ما كان من أمري وأمر عثمان فلك أن تجاب عن هذه لرحمك منه، فأيّنا كان أعدى عليه وأهدى إلى مقاتلته، أَمَن بذل نصرته فاستقعده واستكفّه؟ أمّا من استنصره فتراخى عنه، وبثّ المنون إليه حتّى أتى قدره عليه، كلا والله ﴿**لِّيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾ (الأحزاب، ٨)[١]... هذه المناظرة الجدليّة اشتملت على الحجاج من الكتاب والسنّة والعرف؛ لأنّ المناظر داخليّ ويؤمن بهذه الحجج.

ونأخذ مناظرة خارجيّة؛ حيث يتطلّب الأمر إلزام الخصم بما يؤمن، وهذه المناظرة لإمام سمّي بالرضا؛ لأنّه رضي به خصومه وموافقوه، وهو الإمام عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام[٢]. فمن الإجراءات التي اتخذها المأمون لامتحان الإمام لتعجيزه أنّه أوعز إلى وزيره الفضل بن سهل أن يجمع له الأعلام المتكلّمين من أصحاب المقالات والأديان، مثل الجاثليق[٣]، ورأس الجالوت[٤]، والهربد[٥]، وأصحاب زردهشت[٦]، وسطاس الرومي[٧]، وسائر المتكلّمين، فجمعهم الفضل في بلاط

[١] نهج البلاغة، الرسالة ٢٨، ج٣، ص ٣٠.

[٢] ولد الإمام الرضا عليه السلام سنة ١٤٨ه وتوفي في سنة ٢٠٣ على أرجح الأقوال. انظر: ابن ملكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمّد بن أبي بكر(ت، ٦٨١ه): وفيّات الأعيان (أنباء أبناء الزمان)، ج٣، ص٦٦٨-٦٦٩.

[٣] وهو مقدّم الأساقفة عند بعض الطوائف المسيحيّة الشرقيّة. انظر: المعجم الوسيط، ج١،ص١١١.

[٤] وهو مقدم الطائفة اليهوديّة ويشترط أن يكون من نسل داودعليه السلام. وكان المسامون يسمونه (سيدنا ابن داود) لأنّ بيده وثيقة تثبت انتهاء نسبه إلى الملك داود. انظر: التطيلي، بنيامين: رحلة بنيامين، ص٣٠١.

[٥] وهو كاهن مجوسّي يخدم بيت النار. انظر: قاموس الكلّ وهو قاموس عربيّ-عربيّ افتراضّي على شبكة الانترنت.

[٦] وهم فرقة من المجوس، وهو زردشت بن يورشب ظهر في زمان كشتاسب بن لهراسب، وأبوه كان من أذربيجان وأمّه من الري، وأكثر المجوس اليوم ينتسبون إليه. انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر: الملل والنحل،ج١، ص ٢٣٦ .

[٧] قسطاس بالقاف، وقيل تعني بالرومية العالم بالطب. انظر: الفيروز أبادي، م.س، ج٢، ص٢٥٤.

المأمون، ثمّ أدخلهم عليه، فقابلهم بمزيد من الحفاوة والتكريم، وعرض عليهم ما يرومه قائلًا: (إنّما جمعتكم لخير، وأحببت أن تناظروا ابن عمّي المدنيّ، القادم عليَّ، فإذا كان بكرة فاعدوا عليّ، ولا يتخلّف منكم أحد...) فأجابوه بالسمع والطاعة يا أمير المؤمنين نحن مبكرون إن شاء الله تعالى. قال الحسن بن محمد النوفليّ: فبينا نحن في حديث لنا عند أبي الحسن الرضا، إذ دخل علينا ياسر الخادم، وكان يتولّى أمر أبي الحسن فقال: يا سيديّ إنّ أمير المؤمنين يقرئك السلام ويقول: فداك أخوك إنّه اجتمع إليّ أصحاب المقالات وأهل الأديان والمتكلّمون من جميع الملل، فرأيك في البكور إلينا إن أحببت كلامهم، وإن كرهت ذلك فلا تتجشّم، وإن أحببت أن نصير إليك خفّ ذلك علينا[١]. فقال أبو الحسن: أبلغه السلام وقل له: قد علمت ما أردت وأنا صائر إليك بكرة إن شاء اللهّ تعالى. قال الحسن بن محمّد النوفليّ: فلمّا مضى ياسر التفت إلينا ثمّ قال لي: يا نوفليّ أنت عراقيّ ورقّة العراقيّ غير غليظة، فما عندك في جمع ابن عمّك علينا أهل الشرك وأصحاب المقالات؟ فقلت: جعلت فداك يريد الامتحان ويحبّ أن يعرف ما عندك، ولقد بنى على أساس غير وثيق البنيان وبئس واللهّ ما بنى. فقال لي: وما بناؤه في هذا الباب؟ قلت: إنّ أصحاب الكلام والبدع خلاف العلماء وذلك أنّ العالم لا ينكر غير المنكر وأصحاب المقالات والمتكلّمون وأهل الشرك أصحاب إنكار ومباهتة، وإن احتججت عليهم أنّ اللهّ تعالى واحد قالوا: صحّح وحدانيّته، وإن قلت: إنّ محمّدًا رسول اللهّ قالوا: أثبت رسالته ثمّ يباهتون الرجل وهو يبطل عليهم بحجّته ويغالطونه حتّى يترك قوله، فاحذرهم جعلت فداك[٢]. قال: فتبسّم ثمّ قال: يا نوفليّ، أتخاف أن يقطعوا عليّ حجّتي؟ قلت: لا واللهّ ما خفت عليك قطّ، وإنّي لأرجو أن يظفرك اللهّ بهم إن شاء اللهّ تعالى، فقال لي: يا نوفليّ، أتحبّ أن تعلم متى يندم المأمون؟ قلت: نعم. قال: إذا سمع احتجاجي على أهل

---

[١] القمي، عباس، منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل، ج٢، ص٣٧٦.

[٢] م.ن ج٢، ص٣٧٦.

التوراة بتوراتهم، وعلى أهل الإنجيل بإنجيلهم، وعلى أهل الزبور بزبورهم، وعلى الصابئين بعبرانيّتهم، وعلى أهل الهرابذة بفارسيّتهم، وعلى أهل الروم بروميّتهم، وعلى أصحاب المقالات بلغاتهم، فإذا قطعت كلّ صنف ودحضت حجّته وترك مقالته ورجع إلى قولي علم المأمون أنّ الموضع الذي هو بسبيله ليس هو بمستحقّ له، فعند ذلك تكون الندامة منه، ولا حول ولا قوّة الّا بالله العليّ العظيم[1]. من هذه الرواية يعلّمنا الإمام الرضا عليه السلام أنّ الجدل والمحاججة يجب أن يكون بالحجّة التي يؤمن بها الخصم، وهذا درس عظيم في الجدل وأدب المناظرة.

٤- المنهج الجدليّ وتطبيقاته في الفلسفة وعلم الكلام

أ- علاقة علم الكلام بالجدل:

أمّا العلاقة بينهما من حيث التسمية، فنجدهما يختلفان، فإطلاق لفظة كلام على علم الكلام؛ لأنّ مسألة كلام الله أو خلق القرآن هي من أشهر المسائل التي كثُر فيها الخلاف والجدل بين المسلمين، ولكن حينما وصل إلى مرحلة معيّنة ودار الجدل والنقاش حول جانب معيّن من الدين الإسلاميّ، وتكلّم بعض المسلمين عن أمور حُذّروا من الكلام فيها فضلًا عن الجدل حولها سمّي كلامًا، وَقيل: سُمّي هذا العلم -علم الكلام- كلامًا؛ لأنّه بإزاء المنطق للفلاسفة، ومن المعلوم أنّ الجدل أصبح منطقًا والمنطق جدلًا عند الرواقيّة والمدرسيّين، وكثيرًا ما يذكر لفظ كلّم بمعنى جادل أو ناظر. إذن فعلم الكلام هو جدل. ويمكن أن نعتبر أنّ علم الكلام هو مرحلة من مراحل تطوّر الجدل في البيئة العربيّة الإسلاميّة.

---

[١] القمي، عباس، منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل، ج٢، ص٣٧٦-٢٨٩.

ب- توظيف المتكلّمين للفلسفة والمنطق كمرحلة من مراحل تطوّر الجدل

إنّ أكبر عامل لترجمة الفلسفة والمنطق اليونانيّ هو الدفاع عن الإسلام، ومواجهة أعداء الدين الذين استفادوا من الفلسفة والمنطق اليونانيَّين، وجعلوهما وسيلةً من وسائل النيل من الإسلام، لذلك نجد «أنّ الحركة الكلاميّة في الإسلام تأثّرت بالفلسفة تأثّرا كبيرًا. وممّن شجّع على حركة الترجمة المأمون. ومن سلسلة المؤلَّفات الأرسطيّة [المترجمة] المتوفّرة لطلاب الفلسفة العرب آنذاك، الأرغانون المنطقيّ بأكمله؛ حيث كان في متناول اليد بالعربيّة، ويشمل كتابي فنّ الخطابة والشعر وكتاب إيساغوجي لفرفوريوس»[١]. ومن مظاهر استيعاب المتكلّمين للمنطق والفلسفة الإغريقيّة أنّهم «كانوا يعملون بأدوات إغريقيّة، فكانت المصطلحات والمناهج الإغريقيّة هي الموجّهة لمحاولاتهم وجهودهم الكلاميّة، ولكنّهم كانوا يسلّمون بالمقدّمات الأساسيّة الإسلاميّة التي كان الفلاسفة يرفضونها»[٢]. والدّافع الأساسّي الذي جعل المتكلمين يتعلّمون الفلسفة والمنطق اليونانيّين هو إيجاد حجّة عقليّة تُعارض عقائد الأديان، وتدفع شُبه أهل البدع عنها، الذين زعموا أنّ مداركهم فيها عقليّة. فسبب جدال المتكلّمين جدالًا عقليًّا فلسفيًّا هو كلام أهل الإلحاد أيضًا في معارضات العقائد، فاحتاجوا إلى الردّ عليهم من جنس معارضتهم[٣].

---

[١] البهي، محمد، الجانب الإلهيّ من الفكر الإسلاميّ، ج١، ص ٢٧٥-٢٧٦.

[٢] فرغل، يحيى هاتم حسن، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام، ص٢٧٢؛ انظر: أوليرى (دي لاسي)، الفكر العربيّ ومركزه في التاريخ، ص٤٩٧.

[٣] فرغل، يحيى هاتم حسن، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام، ص٢٧٢؛ انظر: أوليرى (دي لاسي)، الفكر العربيّ ومركزه في التاريخ، ص٢٧١.

الخاتمة

وهكذا ومن خلال ما استعرضناه من تاريخ الجدل وتطبيقاته في التراث الإسلاميّ، نصل في نهاية البحث إلى عرض أهمّ النقاط المستنتجة، وهي كما يلي:

أوّلًا: إنّ للجدل معانيَ كثيرةً في اللّغة حاولنا التطرّق إليها بشيءٍ من التفصيل.

ثانيًا: ارتباط الجدل بمنهج خاصّ به سُمّي بالمنهج الجدليّ، قوامه إيراد الحجج.

ثالثًا: إنّ أهمّ معاني الجدل الاصطلاحيّة هو إيراد الحجّة مقابل الحجّة. وابتدأ بشكلٍ خاصّ بالمنطق، مع أنّ أفلاطون تطرّق إليه بشكلٍ عام في محاوراته، فسمّيت بـ (الجدل الصاعد والجدل النازل)، أمّا المدارس التي سبقت سقراط فكانت آراؤها كلّها مدعّمةً بالحجج التي تدحض حجج الخصوم.

رابعًا: ذهب سقراط إلى الجدل أيضًا؛ لإثبات أمرين هما:

- الأوّل: هو أنّ الأخلاق الإنسانيّة هي معيار الخير في الوجود، لذا اُعتبر مؤسّس علم الأخلاق.

- الثاني: أنّه استعان بالجدل لإثبات منهجه الذي أقامه على التّهكّم والتوليد.

خامسًا: اعتمد فلاسفة الإسلام جميعهم على الجدل في إثبات آرائهم وإبطال حجج الخصوم.

سادسًا: ذهب المتكلّمون إلى اعتماد الجدل مستندين إلى أمرين:

- الأوّل: إنّ القرآن الكريم قد أعطى أمثلةً في الجدل، كمحاججة المنكرين للإله وللرسل واليوم الآخر.

- الثاني: إنّ الجدل مُلزمٌ للخصم إلزامًا عقليًّا، وإن كان الخصم خارجًا عن الملّة الإسلاميّة.

سابعًا: بيّن القرآن الكريم أمثلةً كثيرةً في جدل المخالفين والمنكرين للشرائع، وقد أورد البحث بعض هذه المحاججات على سبيل المثال لا الحصر، فهي كثيرة جدًّا.

ثامنًا: السنّة النبويّة بيّنت أمثلة القرآن الكريم وفصّلتها علميًّا، كما في محاججة نصارى نجران في (المباهلة)، وجدل النبيّ ﷺ مع المشركين.

تاسعًا: إنّ روايات الأئمّة المعصومين من آل بيت رسول الله ﷺ كانت دروسًا في فنّ الجدل، وقد أورد البحث نموذجين في استخدامهم للجدل: الأوّل الجدل الداخليّ، وكان بين أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وبين معاوية بن أبي سفيان، والثاني كان جدلًا خارجيًّا بين الإمام عليّ الرضا عليه السلام وبين عدد من أصحاب الديانات السماويّة والوضعيّة وأرباب الكلام من الفرق الإسلاميّة.

عاشرًا: ظهرت تطبيقات الجدل في العلوم الإسلاميّة بشكل عامّ، وفي علم الكلام والفلسفة بشكل خاصّ.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام ، شرح الشيخ محمد عبده، ط١، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٤١٢ه.

٣. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، طبعة القاهرة، ١٨٨٣ م.

٤. ابن خلكان، أحمد بن محمّد بن أبي بكر (ت، ٦٨١ه)، وفيات الأعيان (أنباء أبناء الزمان)، تحقيق: إحسان عباس، لا.ط، لبنان، دار الثقافة، (د، ت).

٥. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥ه)، معجم مقاييس اللغة، لا.ط، دمشق ــ سوريا، نشرة اتحاد الكتّاب العرب، (د، ت).

٦. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، لا.ط، بيروت، دار صادر، ١٩٥٦م.

٧. ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبويّة المسماة سيرة ابن هشام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، لا.ط، بيروت، دار الجيل، (د. ت).

٨. أبو زهرة، محمّد، تاريخ الجدل، لا.ط، بيروت، دار الفكر العربيّ، (د.ت).

٩. الأزميري، إسماعيل حقّي (ت ١٩٤٦)، فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندي، تعريب: عباس العزاوي، لا.ط، بغداد، مطبعة أسعد، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.

١٠. الألمعيّ، زاهر عواض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، لا.ط، مطابع الفرزدق، (د. ت) .

١١. الآلوسيّ، حسام محيي الدين، أسس الحوار، مفهومه ومحدّداته، ومعوقاته، بحث ضمن أعمال المؤتمر الفلسفيّ السابع الذي أقامه بيت الحكمة، تحت عنوان (فلسفة الحوار...رؤية معاصرة) ط١، بغداد، ٢٠٠٨م .

١٢. الآلوسيّ، حسام، حوار بين الفلاسفة والمتكلّمين، لا.ط، بغداد، دار الشؤون الثقافيّة، ١٩٨٦م.

١٣. الآلوسيّ، حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلاميّ، لا.ط، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٠م.

١٤. الأندلسيّ، صاعد بن أحمد بن صاعد، طبقات الأمم، لا.ط، بيروت، نشرة لويس شيخو، ١٩١٢م، وكذلك نشرة حسين مؤنس، القاهرة، دار العارف، ١٩٩٨.

١٥. الأهواني، أحمد فؤاد، المدارس الفلسفيّة، لا.ط، سوريا، دار البعث، وزارة الإعلام السوريّة، ٢٠٠٧ م.

١٦. التومي، محمّد، الجدل في القرآن فعاليّته في بناء العقليّة الإسلاميّة، لا.ط، الجزائر، شركة الشهاب، (د. ت).

١٧. الجابري، محمد عابد، الخطاب العربيّ المعاصر، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥م .

١٨. الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربيّة، لا.ط، بيروت، دار الفكر، ١٢٩٧هـ.

١٩. الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفيّة، ط ١، القاهرة، مكتبة مدبولي، (د، ت).

٢٠. الراغب الاصفهانيّ، الحسن بن محمّد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد خليل عيتاني، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٨ه-١٩٩٨م.

٢١. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ط١، بيروت، الحياة، ١٣٠٦ه.

٢٢. الغرابي، مصطفى، تاريخ الفرق ونشأة علم الكلام، مصر، ط ١، مطبعة السعادة، (د.ت).

٢٣. الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ط١، قم، دار الناظرين، مطبعة شريعة، ١٤٢٦هـ.

٢٤. الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط١، دمشق، مؤسّسة النوري للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ت).

٢٥. القصي، عباس، منتهى الآمال في تواريخ النبيّ والآل، لا.ط، إيران، (د. ت).

٢٦. المحمودي، محمد سرحان علي، مناهج البحث العلميّ، ط٣، صنعاء - الجمهوريّة اليمنيّة، دار الكتب، ١٤٤١ه -٢٠١٩م .

٢٧. الملطي، محمّد أحمد الشافعيّ، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: زاهد الكوثري، لا.ط، لا.م، لا.د، ١٩٤٩.

٢٨. النجم، محمد حسين، السفسطة في الفكر اليوناني، أطروحتها ونقدها، لا. ط، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠٠٨.

٢٩. الويسيّ، ياسين حسين، السهرورديّ الإشراقيّ ونقده للفلسفة اليونانيّة، لا.ط، دمشق-سوريا، دار نينوى، ٢٠٠٩م.

٣٠. إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدليّ عند هيجل، ط٣، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م

٣١. أمين، أحمد، فجر الإسلام ، ط١٠، بيروت لبنان، دار الكتاب العربيّ، (د.ت).

٣٢. بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلميّ، ط٣، الكويت، وكالة المطبوعات للنشر، ١٩٧٧م.

٣٣. بيتر، سينجر، هيجل مقدّمة قصيرة جدًّا، ترجمة: محمد إبراهيم السيد، الناشر: مؤسّسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠١٤م، .

٣٤. جارديه، لويس، بحث التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، ترجمة: د. إبراهيم السامرّائيّ، ضمن مؤتمر الفارابيّ والحضارة الإنسانيّة، لا.ط، بغداد، مطابع دار الحرّيّة، ١٩٧٥-١٩٧٦ م.

٣٥. جزّيني، إبراهيم، مقدّمة كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، لا.ط، بيروت، منشورات دار القاموس الحديث، (د. ت).

٣٦. حجازي، سمير سعد، النقد الأدبيّ المعاصر-قضاياه واتجاهاته، ط١، القاهرة، دار الآفاق العربيّة، ٢٠٠١م.

٣٧. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطيّ، لا.ط، مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٧ م.

٣٨. زكريا، فؤاد، التفكير العلميّ، عالم المعرفة، ط١، الكويت، ١٩٨٧م .

٣٩. سون، روبرت، الغنوصيّة وتاريخ الأديان، ترجمة: محمد عبد الله، لا.ط، الرياض- السعوديّة، دار آفاق المعرفة، ٢٠٢٢م .

٤٠. صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ط٤، الاسكندريّة، مؤسّسة الثقافة الجامعيّة بالإسكندريّة، (د.ت).

٤١. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ط١، طهران، مطبعة ذوي القربى، ١٣٨٥هـ،

٤٢. عز الدين، رامول، تطبيق المنهج البنيويّ، الظاهرة التراثيّة أنموذجًا، بحث مقدّم في الندوة الفلسفيّة الثامنة والعشرون التي نظّمتها الجمعيّة الفلسفيّة المصريّة بجامعة القاهرة والمعهد السويديّ، لا.ط، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ١٤٣٨ه-٢٠١٧م .

٤٣. غارودي، روجيه، النظريّة المادّيّة في المعرفة، ترجمة: إبراهيم قريط، لا.ط، دمشق، لا.د، (د،ت)،

٤٤. كونفورت، موريس، مدخل إلى المادّيّة الجدليّة، (نظرية المعرفة)، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، لا.ط، بيروت، لا.د، ١٩٧٩م .

٤٥. ماركس، كارل، رأس المال نقد الاقتصاد السياسيّ، ترجمة: د. فهد كم نقش، لا.ط، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٥م.

٤٦. مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبقه، ط ٣، مصر، دار المعارف، ١٩٧٦ م.

٤٧. مدور، مدني، جدليّة تموقع النصّ الدينيّ في المادّيّة العربيّة، بحث ضمن أعمال مؤتمر الجمعية الفلسفيّة المصريّة، المنشور ضمن العدد٢٨، سنة ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.

٤٨. معتوق، فردريك، منهجيّة العلوم الاجتماعيّة عند العرب والغرب، لا.ط، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، (د.ت).

٤٩. وولف، جونثان، موسوعة ستانفورد للفلسفة، كارل ماركس، ترجمة: مصطفى سامي رفعت، مجلّة محكّمة المعنيّة بترجمة الأوراق الثقافيّة والفلسفيّة.

50. Dagobert D Runes, Dictionary of philosophy ‹Item: methode by benamin by A,C,London.

51. Hegel, Encyclo padie der philosophischen wissen chaften in Granedriss Neu Herausgegeben vonG. lasson.F.Meiner Leipzig.1930.

منهج تحقيق المخطوطات

أ. د. حسن خليل رضا[١]

المقدّمة

يُعَدُّ تراثُ الأمّةِ المخطوطُ جزءًا أصيلًا من هويّتها، ودليلًا جليًّا على إبداع أبنائها، إذ بإحيائه وتحقيقه ونشره تبلغ رتبةً جديرةً بالتقدير والحفاوة والسموّ في مدارج الحضارة. والمسلمون يملكون من التراث تركة ضخمة، تكاد تتجاوز ما خلّفته الأمم الأخرى، إن على صعيد التراكم الكمّيّ، أو على صعيد العمق النوعيّ، حيث تتوزّع على مختلف المجالات المعرفيّة التي انشغلت بها البشريّة، ولا سيّما في مضامير الشريعة والتاريخ والتفسير والعقيدة والتصوّف وغيرها...

وعلى الرغم من سَعْي المحقّقين إلى إحياء هذا التراث، وكشف كنوزه ودفائنه، فإنّ الكثير منه ما فتئ حبيس خزائن الكتب الخاصّة والعامّة، يترقّب مَنْ يُبادر إلى بثّ روح التداول فيه، كما أنّ قسمًا غير محدود من العمل التحقيقيّ الذي شهدته العقود المتأخّرة، يعتوره قصور في مراعاة الضوابط التي أرساها الأعلام في هذا المضمار.

---

[١] مفكّر وباحث لبنانيّ.

وهذا ما يسوِّغُ العنايةَ بمنهج تحقيق المخطوطات، بغية إحياء هذا التراث، ونشره محقّقًا على أسس علميّة قويمة، تستهدف إخراجه وفق الصورة التي أرادها أعلامه، مبرّأة من التحريف والتصحيف والأخطاء، مع ما تقتضيه خدمة النصّ من تعليقات وتتبّعات وفهارس لازمة.

ولئن كان المستشرقون قد عمدوا -منذ أوائل القرن التاسع عشر- إلى وضع القواعد العلميّة لتحقيق النصوص وإخراجها ونشرها، جاعلين منها علمًا متميّزًا بمنهجيّته، فطبقوها على كثير من المخطوطات العربيّة والإسلاميّة التي اعتنوا بنشرها، فإنّ هذه الفكرة التي رسّخها وفود المطبعة إلى البيئة العربيّة، بعد أنْ كان نشر المخطوط العربيّ منوطًا بالنسّاخ والورّاقين والمتعلّمين أنفسهم، لم تكن غائبةً بالكامل عن أذهان القدماء من علمائنا، وإنّما كانت لديهم قواعدهم في هذا المجال من حيث المقابلة بين النُسَخ، واختبار أوثقها، ووضع رمز لكلّ نسخة، ومناقشة طرقها، فضلًا عن العناية بضبط النصوص وتوثيقها.

تضاعفت الحاجة إلى هذا العلم، بعد أن تقلّص الاعتماد على الرواية الشفويّة، وازداد الاهتمام بالتدوين. وعلى الرغم من الموقف الحذر تجاه الرواية الكتابيّة؛ إذ من الصّعب على العلماء الذين ألفوا الركون إلى الرواية الشفهيّة أن يستبدلوا بها الرواية الكتابيّة، فإنّ توافر أدوات الكتابة، كالورق والمداد والأقلام، أعطاها رافدًا من المقبوليّة، وإن ظلّت الرواية الشفويّة ذات خصوصيّة، فأرسوا لتوثيقها القواعد، كالسماع، والقراءة على الشيخ، والسماع على الشيخ بقراءة غيره، والإجازة، والمناولة، والمكاتبة، والوجادة[١]...

بَيْدَ أنّ المسار الذي سلكه منهج تحقيق المخطوطات، انعطف قليلًا بحكم

---

[١] انظر: اليحصبيّ، عياض بن موسى، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، ص٦٨-١٢١؛ السيوطيّ، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج١، ص١٤٤-١٧٠.

تطوّر الحضارة البشريّة، واتّساع الأنساق التي شهدتها المعرفة، والحرص على نقد التراث وتمحيصه والتحقيق فيه، مصدرًا وإسنادًا وشكلًا ومضمونًا ودقّةً... ويكفي في هذا الإطار أن نشير إلى تطوّر تقنيّة التأريخ بالكربون ١٤ المشعّ، وهو الذي يكون حاضرًا بصورة طبيعيّة في أجساد الكائنات الحيّة، وإن لم يكن حضور ذرّاته مستقرًّا؛ لأنّها تبدأ بالاضمحلال بمجرّد أن يموت الكائن الحيّ، إذ تتفكّك نصف ذرّات هذا الكربون كلّ ٥٧٣٠ سنة، لترجع إلى ذرات النيتروجين التي تكوّنت منها، وهذا ما يُعْرَف فيزيائيًّا بنصف العمر، بمعنى أنّه بعد مرور نصف عمر واحد على أيّ كائن حيّ، ينخفض عنده عدد هذه الذرّات إلى النصف، وبعد مرور نصف عمر ثانٍ، ينخفض إلى الربع، وبعد مرور نصف عمر ثالث، ينخفض إلى الثُّمْن، وهكذا... بينما تبقى كمّيّة الكربون ١٢ ثابتةً في جسم الكائن الحيّ، سواء كان نباتيًّا أو حيوانيًّا، حتّى موته، ما يسمح بتحديد عمر بقاياه التي تكوّنت منها موادّ المخطوطات القديمة، عبر مقارنة كمّيّة الكربون ١٤ بكميّة الكربون ١٢ التي لا تتغيّر؛ لمعرفة السنوات التي انقضت على موته، ما لم تتخطّ ستّين ألف سنة؛ لأنّ هذا الزمان هو المقدار الذي ينفد عنده المخزون الموجود من كمّيّة الكربون ١٤ المشعّ.

ولقد أدّت الطفرة التكنولوجيّة المعاصرة إلى خدمة عمليّة التحقيق بصورة مذهلة، وقد لا تكون مرتسمة في مخيّلة المحقّقين الأوائل؛ لما هيّأته من تقنيات حديثة في التعامل مع المخطوط ونسخه، وأتاحته من آليّات محكمة في التحرّي عن مختلف المتغيّرات التي اكتنفته، وصولًا إلى بثّ روح التداول فيه، وإحيائه، وفق الصورة التي كان مؤلّفه يتطلّع إليها.

وبناءً على أهميّة هذا المنهج قديمًا وحديثًا، جاءت هذه الدراسة لتسلّط الضوء على هذا المنهج؛ من خلال التعريف به وبالتطوّرات التي شهدها، ومن ثمّ عرض أهمّ الخطوات التي يتوخّاها المحقّق في دراسة المخطوط وتحقيقه.

أوّلًا: التعريف بالتحقيق لغةً واصطلاحًا

يتمثّل المعنى اللغويّ للتحقيق في إحكام الشيء إلى الحدّ الذي لا يحدث بعده شكّ أو لبْس، فضلًا عن الإثبات، والرصانة، وحُسْن السبك، والوقوف على حقيقة الأمر، والتأكّد من صحّة الخبر وصدقه، إذ يُقال: حقّ الأمرَ يحقّه حقًّا وأحقّه كلاهما، بمعنى أثبته، وصار عنده حقًّا، لا يُشكّ فيه، وتحقّق عنده الخبر، أي: صحّ؛ وحقّق قوله وظنّه تحقيقًا، أي: صدّق؛ وكلامٌ محقّقٌ، أي: رصين[١].

وانسجامًا مع هذا النّسق من المداليل اللغويّة للتحقيق، أُطْلِقَتْ صفةُ المحقّقِ على بعض الأعلام في السِّيَر والتراجم التي اعتنت بأحوالهم؛ لما وُجِدَ لديهم من حرص على الإثبات بالدليل، وتصحيح الأخبار.

واللّافت في هذا الإطار إقدامُ عمرو بن بحر الجاحظ على تسمية العالِم «مُحِقًّا»، إذ يقول في بعض رسائله: «لم يخلُ زمن من الأزمان فيما مضى من القرون الذهبيّة إلّا وفيه علماء محقّون، قرؤوا كتبَ مَنْ تقدّمهم، ودارسوا أهلها، واتّخذهم المعادون للعلماء المحقّين عدّة»[٢].

غير أنّ التحقيق بمفهومه المعاصر ترجمة لكلمة (Critique) الفرنسيّة، وكلمة (Criticism) الإنجليزيّة، والتي تعني «الفحص العلميّ للنصوص الأدبيّة من حيث مصدرها، وصحّة نصّها، وإنشاؤها، وصفاتها، وتاريخها»[٣].

ولئن كانت المخطوطات كناية عن الكتب أو الرسائل التي لم تتهيّأ أسباب طباعتها ونشرها وتداولها في نطاق واسع، ولا تزال بخطّ مؤلّفيها أو النسّاخ الذين

---

[١] ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج٣، ص٢٥٥-٢٦٢.

[٢] الجاحظ، عمرو بن بحر، م.س، ج١، ص٣٣٨.

[٣] وهبة، مجدي، مصطلحات الأدب (إنكليزيّ، فرنسّي، عربّي)، ص٢٣٦.

اعتنوا بتدوينها ضمن الآليّات المتاحة في عصورهم، فإنّ التحقيق اصطلاحًا يتمثّل في «بذل عناية خاصّة بالمخطوطات، حتّى يمكن التثبّت من استيفائها لشرائط معيّنة. فالكتاب المحقّق هو الذي صحّ عنوانه، واسم مؤلّفه، ونسبة الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلّفه»[١].

كما عُرِّفَ هذا التحقيقُ بأنّه «الاجتهاد في جعلها [النصوص المخطوطة] مطابقة لحقيقتها في النشر، كما وصفها صاحبها ومؤلّفها من حيث الخطّ واللفظ والمعنى»[٢]. وهذا ما يقتضي التثبّت من عنوان المخطوط، واسم مؤلّفه، وصحّة نسبته إليه، وتحريره من التصحيف والتحريف والخطأ والنقص والزيادة، وصولًا إلى إبرازه في حيّز التداول المعرفيّ والثقافيّ وفق الصورة التي أرادها صاحبه، بعيدًا من رؤية المحقّق الذي قد يؤيّده في ما كتبه شكلًا ومنهجًا ومضمونًا، أو يخالفه في ذلك كلّه.

فالتحقيقُ علمٌ وفنٌّ في الوقت نفسه، يقتضي ضبط النصوص التي اشتمل عليها المخطوط، وإحكامها، وتخريجها بأمانة، وفق الأسس العلميّة التي تطوّرت على أيدي العلماء الحريصين على إحياء التراث الفكريّ، بدءًا بالتحرّي عن المخطوط ونُسَخه، والتثبّت من عنوانه، واسم مؤلّفه، وصحّة نسبته إلى صاحبه، وترتيب نُسَخه من حيث الوثاقة، ومرورًا باستخلاص الصورة الدقيقة لنصّه الأصليّ، مجرّدة من الشوائب التي تعرض عليها عادةً، كالتصحيف والتحريف والزيادة والنقيصة والخطأ، ووصولًا إلى إخراجه معبّرًا عن طموح صاحبه، وطرحه في مجال التداول، مشتملًا على ضوابط خدمة النّصوص في عصر الطباعة.

---

[١] هارون، عبد السلام، تحقيق النصوص ونشرها، ص٤٢.

[٢] جواد، مصطفى، أمالي مصطفى جواد في فنّ تحقيق النصوص، ص١١٩.

ثانيًا: تطوّر منهج التحقيق

التزم علماء المسلمين في كتاباتهم ومؤلّفاتهم بضوابط وقواعد وقوانين محدّدة، غلب على كثير منها الطابع العلميّ، فضلًا عن الإخلاص والصدق والأمانة في التحرّي عن الحقيقة الموضوعيّة وبيانها، فشكّلوا بذلك نواةً ممهّدة لهذا العلم بمدلوله الحديث.

يأتي التحرير والضّبط في مقدّمة هذه الضّوابط المنهجيّة التي اعتنوا بها، إذ يعبّران عن تقويم الكتاب، وإصلاح خلله وشكله؛ ليطمئنّ إليه الباحث أداءً ومعنًى، فضلًا عن المقابلة التي تعني معارضة نُسَخ الكتاب المختلفة، أو بعضها، على بعض، لضبط نصّ هذا الكتاب؛ والتصحيح الذي يقتضي إعادة مراجعة الكتاب، ومعارضته على الأصل المنقول عنه، بغية الاطمئنان إلى براءته من كلّ عيب أو ريب؛ والنقد الذي يعبّر عن اختباره، لإظهار ما فيه من عيب أو حُسْن؛ والتعليق المعبّر عمّا يُذكر في حاشية الكتاب من شرح لبعض أجزاء نصّه أو ما شابه؛ والتحشية المتمثّلة في ما يُعلّق على هذه الحاشية أيضًا من شروح وزيادات وإيضاح؛ والتهذيب الذي يشار به إلى تلخيصه، وحذف ما فيه من إضافات مقحمة أو غير لازمة.

وكثيرةٌ هي السياقات التي نعثر فيها على هذه الألفاظ الاصطلاحيّة عند علماء المسلمين ومصنّفيهم وكتّابهم، نظير ما كتبه أحمد بن يوسف الليليّ الأندلسيّ (ت ٦٩١ ه) في كتابه: «بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال»، إذ يقول: «ولمّا فرغت من تصنيف الكتاب وتصحيحه وتهذيبه وتحريره وتنقيحه...»[١]؛ ما يدلّ على كون التصوّر الأوّليّ لنواة العمل التحقيقيّ حاضرًا - إلى حدّ بعيد - في أذهان الكتّاب المسلمين، قبل الولادة العلميّة الدقيقة لهذا العلم.

---

[١] الليلّي، أحمد بن يوسف، بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال، ص٢٦.

وثمّة أهمّيّة كبيرة لما أولاه علماء الحديث خاصّة من حرص على تحمّل العلم، إذ انتهجوا طرقًا عديدةً في سعيهم إلى تحقيق هذه الغاية، وفقًا للآليّات العلميّة المتاحة في عصورهم، أبرزها:

١- إجازة الرواية، وهي أن يعطي الشيخ إجازة لأحد طلابه، أو لآخر من غير تحديد، بأن يروي نصًّا محدّدًا، أو أن يعطيه إجازةً أو تصريحًا برواية كتب غير محدّدة، كأن يقول له: «أجزتك رواية كلّ مسموعاتي»، أو كلّ ما أرويه.

٢- السّماع من لفظ الشيخ، وهو أن يقرأ الشيخُ، بينما يسمعُ الطالبُ، سواء كانت هذه القراءة من ذاكرته أم من كتاب سبق أن ألّفه؛ وسواء دوّن الطالب ما سمعه، أم اكتفى بالسماع، ولم يدوّن الألفاظ المسموعة نفسها. ويؤدّي هذه الطريق قول الطالب: «سمعت»، و«حدّثني»، و«أملى عليّ»، وما شابه.

٣- القراءة على الشيخ، وهي أن يقرأ الطالب من مرويّات شيخه، بينما يسمع هذا الشيخ منه، بقصد ضبطها له، سواء أكانت هذه القراءة من ذاكرة الراوي أم من كتاب؛ وسواء أكان الشيخ يعارض المقروء على أصل بيده، أم بيد ثقة غيره، أو يعارضه على ما يحفظه. ويؤدّي هذه الآليّة قول الطالب: «قرأت على فلان»، أو «قُرأ على فلان، وأنا أسمع، فأقرّ الشيخ به»، أو ما شابه.

٤- المناولة، وهي أن يعطي الشيخ تلميذه أصل كتابه، أو نسخة منه، حيث تكون مقرونة بالإجازة تارةً، كأن يقول له: «هذه روايتي عن فلان، فاروهِ عني»، وتكون مجرّدة عن الإجازة تارة أخرى، كأن يقول له: «هذه راويتي»، أو «سماعي»، ولا يضيف إلى ذلك عبارة: «اروِهِ عنّي».

٥- الوجادة، وهي أن يجد المرء كتابًا بخطّ شيخ، لم يسمعه منه، ولا توجد إجازة لديه بالرواية عنه، سواء أكان معاصرًا له أم لم يكن كذلك.

٦- الكتابة، أو المكاتبة، وهي أن يكتب الشيخ مسموعه لحاضر أو غائب، بخطّه، أو بأمره، وقد تكون مقرونة بالإجازة، كأن يكتب الشيخ إليه: «أجزتك في ما كتبته لك»، وقد تكون مجرّدة من الإجازة، كأن يكتب إليه الشيخ بعض الأحاديث أو الروايات، ثمّ يرسلها إليه، ولا يجيزه بروايتها.

٧- الوصيّة، وهي أن يوصي الشيخ عند موته أو سفره لشخص يكتب من كتبه التي يرويها، ويعبّر عنها قول الراوي: «أوصى إليّ فلان بكذا»، أو ما شابه[١].

ولقد شهدت أوروبا في القرن الخامس عشر الميلاديّ ولادة طفرة أولى باتّجاه عمليّة التحقيق، تمثّلت في إقدام بعض علمائها على نشر بعض المخطوطات اليونانيّة واللاتينيّة، وإن شكّل هذا الجهد حرفة أو صناعة، تستهدف الكسب المعيشيّ. كما أنّ عنايتهم بالتراث العربيّ والإسلاميّ، منذ القرن العاشر الميلادي، دفعتهم إلى تتبّع مظانّ وجوده، وتكوين مكتبات عديدة لمخطوطاته في مختلف البلاد الأوروبيّة.

ولكنّ هذا التحقيق ارتقى مع بدايات القرن التاسع عشر الميلاديّ إلى مستوى العلم، إذ وُضِعَتْ له أصول فنّيّة، وقواعد علميّة، وضوابط منهجيّة، أرساها المستشرقون في سياق اشتغالهم على إحياء التراث العربيّ والإسلاميّ، على الرغم من أنَّ ملامح هذا الاشتغال قد بدأت خلال القرن السادس عشر الميلاديّ، عندما طُبِعَتْ في أوروبا بعض الكتب العربيّة، قبل أن يعرف العرب المطابع، وإن كان هذا الجهد بدائيًّا، لا يرتكز على دعائم التحقيق التي عُرِفَتْ مؤخّرًا.

ومع مطلع القرن العشرين، شرع المشتغلون بالتحقيق في تدوين أسس هذا العلم في مؤلّفات مستقلّة، حيث كتب كولمب كتابه «نقد النصوص» بالفرنسيّة

---

[١] اليحصبيّ، عيّاض بن موسى ، م.س، ص٦٨ وما بعدها؛ السيوطيّ، جلال الدين، م.س، ج١، ص١٤٤ وما بعدها؛ الصالح، صبحي، علوم الحديث ومصطلحاته، ص٨٨-١٠٤.

عام ١٩٣١م، وألقى برجستراسر محاضرات في جامعة القاهرة خلال عامي ١٩٣١ و١٩٣٢م، تناول فيها أصول هذا العلم، ثمّ جُمعت في كتاب «أصول نقد النصوص ونشر الكتب»، ثمّ ظهرت مؤلّفات عديدة، سارت على النهج نفسه، كتبها كبار المحقّقين العرب، أمثال: إبراهيم بيّومي مدكور، وعبد السلام هارون، وصلاح الدين المنجد، ومصطفى جواد، وسواهم... ولم يلبث أن شكّلت هذه المؤلّفاتُ دليلًا علميًّا للمشتغلين بإحياء التراث العربيّ والإسلاميّ، سواء أكانوا من الأكاديميّن أم من غيرهم، وتحوّل هذا المضمار إلى غاية سامية، يؤدّي فيها المحقّق دور الوسيط بين صاحب الكتاب المخطوط، فينشره مطابقًا للصورة التي وضعه عليها، والقارئ، أو الباحث المعاصر، إذ يكفيه مؤونة التحرّي عن الخلفيّات المعرفيّة التي يضطلع بها علم التحقيق.

ثالثًا: دراسة نُسَخ المخطوط

يعمد المحقّق في خطوته الأولى إلى اختيار المخطوط الذي يودّ تحقيقه، مستعينًا بفهارس المخطوطات التي أعدّتها المكتبات المعنيّة بذلك، سواء أكانت داخليّة أم منشورة، ثمّ يتحرّى عمّا إذا كان محقّقًا أو مطبوعًا عبر مراجعة الكتب والمجلّات والدوريّات التي تتضمّن هذا اللّون من الأخبار المعنيّة بالتراث، فضلًا عن فهارس المكتبات الجامعيّة والهيئات العلميّة ودور النشر. وقد أتاحت الطفرة التكنولوجيّة لهذه العمليّة فرصة الانفتاح على مختلف الجهود المبذولة في هذا المضمار، ووفّرت كمًّا هائلًا من المعرفة المتوافرة على مستوى الفضاء السيبرانيّ.

ولا يقتصر أمر التحرّي عن النسخ على المكتبات العامّة وحدها، وإنّما ينبغي أن يتّسع إلى المكتبات الخاصّة ببعض العلماء والمفكّرين والمهتمّين بالمخطوطات؛ إذ من الممكن أن يعثر المحقّق فيها على نسخ فريدة لبعض الكتب المخطوطة، ولا سيّما في البيئات الثقافيّة والعلميّة التي تحافظ بحرص كبير على التراث العائليّ لأبنائها، وتتناقله عبر الأجيال مخطوطًا ومطبوعًا على حدّ سواء.

فإذا تحرّى هذا المحقّق عن نسخ المخطوط، ارتسمت أمامه إحدى النتائج الآتية:

١- العثور على نسخة واحدة؛ لكونها فريدة لهذا المخطوط، فلا بدّ من أن تُعَدّ الأصل أو الأمّ في عمليّة التحقيق، نظير كتاب «حجج القرآن»، لأحمد بن محمّد الرازي (كان حيًّا عام ٦٣١ ه)، إذ لا توجد له غير نسخة واحدة محفوظة في دار الكتب المصريّة (رقم ٣٤٩/ تفسير)، وقد اعتمدها شمران العجليّ في تحقيق هذا الكتاب؛ لكونها طُبعت قبل ذلك من غيرِ تحقيقٍ علميٍّ وافٍ[١].

٢- العثور على مسوّدة الكتاب، ولا يخفى «ما يشيع فيها [المسوّدة] من اضطراب الكتابة، واختلاط الأسطر، وترك البياض، والإلحاق بحواشي الكتاب، وأثر المحور والتغيير، إلى أمثال ذلك»[٢]. فإذا لم يكن صاحب المخطوط قد جرّد كتابه من المسوّدة، عُدّ الأصلَ في التحقيق، وإذا عثر المحقّق على المبيّضة والمسوّدة معًا، فإنّه يعتمد المبيّضة أصلًا، وتكون المسوّدة من النُّسَخ الثانويّة المساعدة له.

٣- العثور على نُسَخ متعدّدة للمخطوط، تتفاوت من حيث أهمّيّتها؛ ما يوجب تصنيفها وترتيبها وفق وثاقتها وأهمّيّتها، حيث تُعدّ أعلاها من هذه الزاوية أمًّا وأصلًا، بينما يُعدّ ما سواها ثانويًّا مساعدًا، يُعوّل عليه في عمليّة المقابلة.

أمّا الترتيب فإنّه يكون متدرّجًا وفق الشكل الآتي:

أ- النسخة الأصليّة (الأمّ): وهي المخطوط الذي كتبه المؤلّف نفسه بخطّ يده، ومهره بتوقيعه.

ب- النسخة المصدّقة: وهي التي كتبها أحد تلاميذ المؤلّف، أو غيره من

[١] الفضلي، عبد الهادي، تحقيق التراث، ص١٠٣.

[٢] هارون، عبد السلام، م.س، ص٣٢.

المهتمّين بها. ولها عدّة صور، أبرزها ثلاث:

- الأولى: النسخة التي أملاها المؤلّف على التلميذ أو غيره.

- الثانية: النسخة التي قرأها المؤلّف، وكتب عليها ما يثبت قراءته لها.

- الثالثة: النسخة التي قُرِئَتْ على المؤلّف، وأثبت سماعه لها بخطّ يده.

ج- النسخة الموثّقة: وهي المنقولة حرفيًّا عن المخطوط الأصليّ، أو التي قوبلت عليه في حياة المؤلّف نفسه، بوساطة أحد النسّاخ أو العلماء المعروفين.

د- النسخة المسموعة: وهي التي كُتِبَتْ في عصر المؤلّف، وقد أثبت عليها بعضُ العلماءِ سماعاتهم بخطوطهم، أو كتبوا عليها الحواشي والتعليقات. وتقابلها النسخة التي كُتِبَتْ في عصر المؤلّف، غير أنّها لم تشهد تدوين السماعات، أو لم توضع عليها حواشٍ وتعليقات.

ه- النسخة المنسوبة: وهي التي كُتبت بعد عصر المؤلّف، ولكنّ عليها سماعات أو حواشٍ، تفيد بأنّها تمثّل كتاب المؤلّف نفسه.

و- النسخة السقيمة: وهي التي كُتبت بعد عصر المؤلّف، وليست عليها سماعات أو حواشٍ وازنة. ويُفضّل منها ما كان أقدم؛ لأنّه كلّما بَعُد زمنُ نَسْخ المخطوط عن زمن تأليفه، زاد الظنّ في تحريفه من قبل الناسخين أو الناقلين. كما أنّ النسخة التي كتبها عالم، أو قرئت عليه، أو اقتناها، أفضل من النسخة التي لم تحظَ بهذه الخصوصيّات.

ز- النسخة المَعِيْبَة: وهي التي يشوبها نقص في بعض الجوانب المهمّة؛ لعدم وجود الصفحة الأولى منها، حيث يُشار فيها إلى عنوانها واسم مؤلّفها، أو عدم وجود المقدّمة التي تُعرّف بموضوعها والدافع إلى تأليفها، أو عدم

الإشارة إلى تاريخ نَسْخها، أو الإكثار فيها من الحفّ، والمحو، والتقديم، والتأخير، والإضافات، والتكرار، والحواشي، وما شابه. وهذا ما يستدعي أن يكون المحقّق حَذِرًا في التعامل معها، فإذا أراد معرفة الزمن الذي تعود إليه النسخة، لزمه اختبار الورق، واختبار الحبر، واختبار الخطّ، والتحرّي عن قرائن أخرى في الكتاب؛ وإذا أراد معرفة هويّة صاحب المخطوط، إن لم يكن اسمه قد ورد في المقدّمة أو الخاتمة، لزمه أن يُمعن في قراءة المخطوط؛ ليعرف مضمونه، وأسلوبه، والأسماء والمواقف والإشارات التي قد تساعد على معرفة هويّته.

وعلى المحقّق الناقد أن يقدّر قيمة النسخ، ويفاضل بينها، فـ«إذا تعارضت نسختان: إحداهما قديمة كثيرة التصحيف والنقصان، والأخرى حديثة سالمة صحيحة، فالاعتماد على الحديثة، وهي التي ينبغي أن تُنشر؛ لأنّ المراد من تحقيق النصوص جعلها مطابقة للحقيقة التي وضعها عليها مؤلّفها ما أمكن ذلك، وإذا ضمنّا سلامة الغاية، لم تضرّنا حداثة الوسيلة»[١].

وأمّا تصنيف نسخ المخطوط، فإنّه يكون في صورة ما إذا كانت كثيرة، ورأى المحقّق بعد الاطّلاع عليها، أن بعضها متشابه تمامًا، والبعض الآخر يحتوي على فروقات طفيفة أو كثيرة، كالزيادة والنقصان، والأخطاء، وغيرها؛ فإنّ على هذا المحقّق أن يعمد إلى تصنيفها إلى فئات، حيث يضع لكلّ منها رمزًا معيّنًا، يدلّ عليها، مثل: الفئة أ، والفئة ب، والفئة ج، وهكذا، ثمّ ينتخب من كلّ فئة مخطوطة تمثّلها، تتوافر فيها صفات القِدم، والوضوح، وقلّة التصحيف والتحريف، وقلّة الخروم، وغيرها؛ لعقد المقابلة بينها، وإنجاز مهمّة التحقيق.

٤- العثور على نُسَخ متعدّدة، لا تتفاوت في أهمّيّتها، بمعنى أنّه لا توجد

[١] جواد، مصطفى، م.س، ص١٢٠.

مرجّحات يمكن التعويل عليها في عمليّتي الترتيب والتصنيف. وهذا ما يوجب على المحقّق اعتماد جميع النُّسَخ، حيث يختار بينها بصورة تلفيقيّة، استنادًا إلى ما يتطلّبه السياق شكلًا ومنهجًا ومضمونًا.

٥- العثور على نُسَخ كثيرة للمخطوط، وهذا ما يتحقّق غالبًا عندما يكون المخطوط متنًا علميًّا دراسيًّا. ويتعيّن على المحقّق أن يختار أهمّ هذه النُّسَخ وأفضلها وأجودها. ويمكن التمثيل لذلك بكتاب «مغني اللبيب»، لابن هشام الأنصاريّ، وهو متن علميّ دراسيّ مشهور ومنتشر، توجد إحدى عشرة نسخة منه في المكتبة الظاهريّة بدمشق وحدها، وفق ما ذكره محقّقا هذا الكتاب: مازن المبارك، ومحمّد علي حمد الله، في مقدّمتهما له[١].

وتجدر الإشارة إلى أنّ المؤلّف قد يعمد إلى إخراج كتابه غير مرّة، حيث يُعيد النظر في ما كتبه، فيزيد ناقصًا، أو يحذف زائدًا، أو يصوّب خطأً؛ ما يؤدّي إلى وقوع التفاوت بين النسخ، نظير كتاب «التنبيه والإشراف»، فقد أعاد صاحبه المسعوديّ النظر فيه، وأخرج نسخة أخرى منه، فيها زيادات، وأوصى باعتمادها من دون الأولى، فقال: «وقد كان سلف لنا قبل تقرير هذه النسخة، نسخة على الشطر منها في سنة أربع وأربعين وثلاثمائة، ثمّ زدنا فيها ما رأينا زيادته، وكمال الفائدة به، فالمعوّل من هذا الكتاب على هذه النسخة دون المتقدّمة»[٢].

فعلى المحقّق في هذه الصورة أن يطّلع على جميع ما أخرجه المؤلّف، وأن يُطابق بينه، فإن ألفى جميع هذه النسخ كتابًا واحدًا، تعامل معها وفق الضوابط المتقدّمة، وإن ألفاها مختلفة بشكل حادّ، حَسِبَهَا متعدّدةً، وتعامل معها على هذا الأساس.

---

[١] ابن هشام الأنصاريّ، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، مقدّمة المحقّقيْنِ، ص١٤.

[٢] المسعوديّ، علّي بن الحسين، التنبيه والإشراف، ص١٠٤.

رابعًا: نَسْخُ المخطوطِ ومقابلةُ نُسَخِهِ

تفتقر هذه المرحلة من عمليّة التحقيق إلى دراية وتمرّس وخبرة في قراءة الكتب المخطوطة التي دوّنها العلماء والنسّاخ والورّاقون، وفي التمييز بين أنواع الخطوط التي اختلفت باختلاف البلدان والأزمان، إذ على المحقّق أن يكون ملتفتًا - على سبيل المثال - إلى ما يختصّ به الخطّ المغربيّ من وضعٍ لنقطة الفاء من تحتها، والاكتفاء عند كتابة القاف بنقطة واحدة من فوقها، فضلًا عن إلمامه بآليّات التفريق بين الحروف المتشابهة في الكتابة، إنْ بسبب رداءة الخطّ، أو بسبب إصابة بعض مواضعها بالتآكل والخروم والطمس.

ويوجب هذا الأمر على المحقّق أن يتعرّف إلى القاعدة الإملائيّة التي اعتمدها صاحب المخطوط، وأن يراعيها، ويحافظ عليها، عندما يسعى إلى تحقيق المخطوط وإخراجه ونشره، حيث يميل بعض المحقّقين إلى ضرورة التزامها، إن كانت ثابتة، وقد كُتِبَ وفقها كلّ نوع من الأصوات على نمط محدّد في جميع مواضع الكتاب، بخلاف ما إذا كان صاحب المخطوط متردّدًا بين إملاءين، تتغيّر كتابته لنوع واحد من الأصوات، فإنّه يمكن اختيار إملاء لائق بالكتاب من بين النُّسَخ، أو ما يُعرف يقينًا أنّه استعمله[١].

ومعنى ذلك أنّ قلم المؤلّف نفسه هو المعيار، شرط أن يكون لإملائه وجهٌ صحيحٌ، ينسجم مع ما استقرّت عليه قواعده عند العلماء، أو ما قصده هذا المؤلّف من رسمها على وجه من الإملاء، مستهدفًا الإيضاح والبيان والتعليم.

ثمّة علامات وإشارات يكثر استعمالها في المخطوطات، يجدر بالمحقّق أن يلاحظها، ويعرف نظامها أو مدلولها، مثل: الإلحاقة، وهي العلامة التي تدلّ على

---

[١] برجستراسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب، ص١٠٤.

تتابع الأوراق، تتمثّل في كتابة كلمة منفردة في آخر الصفحة، وتُؤخذ من أوّل سطر من الصفحة التالية، حيث يُعوّل عليها في بيان تتابع أوراق الكتاب بشكل صحيح، وذلك في ظلّ غياب الأرقام التي تُناط بها هذه الوظيفة على مستوى المخطوطات العربيّة القديمة؛ والعلامة التي تدلّ على سقط في الصلب، واستدراك له في الهامش، إذ تتمثّل في خطّ معكوف متّجه يمينًا أو شمالًا، أو في كلمة «صح»، أو «رجع»، أو «أصل»، تُكتب في جوار الكلمة المستدركة؛ والعلامة التي توضع فوق العبارة الصحيحة في نقلها، غير أنّها خطأ في ذاتها، وتتمثّل في حرف صاد ممدودة، وتُعرف عند علماء أصول الحديث بالضبّة[١]؛ ورأس العين التي يشار بها إلى عبارة «لعلّه كذا»؛ وسواها[٢]...

كما أنّ هناك أمورًا تقنيّة، ينبغي على المحقّق أن يتقيّد بها عند نَسْخِهِ المخطوطَ، بغية أن يتخطّى هذه المرحلة بإتقان، أبرزها:

١ - مراعاة علامات الوقف والترقيم، بحسب الضوابط العلميّة المحدّدة لها في تفنيّات الكتابة والتعبير، وإن لم تكن المخطوطات العربيّة القديمة قد راعتها؛ لكونها حديثة الحضور في الكتابة العربيّة، وفدت إليها من بيئة الكتابة الغربيّة.

٢- الحرص على تنقيط الحروف التي أُهْمِل إعجامها، فضلًا عن وضع الهمزات، وألف المدّ، وغيرها ممّا تركه الناسخ، مع الإشارة إلى هذا الإجراء في مقدّمة التحقيق.

٣- الاكتفاء بالنسخ الواعي عن الأصول في هذه المرحلة، تاركًا الاجتهاد في التصحيح والتقويم والتعليق إلى المرحلة التالية.

---

[١] اليحصبيّ، عيّاض بن موسى، م.س، ص١٦٦.

[٢] هارون، عبد السلام، م.س، ص٥٣ وما بعدها.

٤- الكتابة على الجهة اليسرى من ورق الكرّاس المعتمد في نَسْخ المخطوط، وترك ورقة مقابلة من جهة اليمين للهوامش، فضلًا عن ترك مساحة بمقدار السطر بين السطرين المدوّنين، إفساحًا في المجال أمام أيّ تدخّل لاحق.

٥- رسم الكلمات المبهمة، أو المستعصية على القراءة كما هي، ويُوضع تحتها خطّ، مع الإشارة في جوارها إلى موضع الكلمة في المخطوط؛ لتسهل مراجعتها في مرحلة المقابلة مع النسخ الأخرى.

٦- إثبات الأرقام التي تعود إلى أوراق المخطوط المعتمد أصلًا في التحقيق على أحد جانبي الصفحة؛ للدلالة على ما يقابل المنسوخ في الصفحة بما هو في الأصل المنسوخ عنه؛ إن لربط الفرع بأصله، أو لتسهيل الرجوع إليه عند المقابلة.

٧- ترقيم السطور بصورة خماسيّة، أيّ: بعد خمسة أسطر من أوّل الصفحة، فيوضع في أحد جانبيها الرقم (٥)، ثمّ (١٠) بعد خمسة أسطر أخرى، وهكذا... وفقًا لما درج عليه المستشرقون؛ ليسهل على الباحث الاهتداء إلى ضالّته من المعلومات التي يتحرّى في الكتاب عنها، وعلى المحقّق أن يضع الفهارس الفنّيّة المناسبة.

٨- الالتفات إلى سلامة النسخة المصوّرة عن المخطوط نفسه؛ لئلّا يخفى على المحقّق ما كُتِبَ بحبر أحمر، أو ما ورد باهتًا من السطور أو الكلمات، أو ما لم تشمله الصورة من الحواشي المثبتة على أصل المخطوط...

٩- وضع أرقام الصفحات العائدة إلى الأصل المعتمد في التحقيق، على أحد الجانبين الأيمن أو الأيسر؛ للدلالة على موضع الأسطر المنسوخة في الأصل بدقّة، توثيقًا للمنسوخ من جهة، وإتاحةً لفرصة الرجوع إلى الأصل من جهة أخرى. وقد عمد بعض المحقّقين إلى اعتماد هذه الآليّة الترقيميّة حتّى

في إشارتهم إلى الطبعات السابقة القديمة للكتاب نفسه، نظير ما أقدم عليه محقّقو كتاب «الأغاني» الصادر عن دار الكتب المصريّة، فقد أشاروا إلى أرقام الصفحات التي حملتها طبعة بولاق من الكتاب نفسه.

وتُتوّج مرحلة نسخ المخطوط بمقابلة نُسَخه، حيث تُعدّ مرحلة المقابلة ركيزة لا غنى عنها في منهج تحقيق المخطوطات؛ لكونها وسيلة للتأكّد من سلامة النصّ وتصحيحه وتطابقه مع الأصل الذي نُقل منه، بعيدًا من ظواهر التصحيف والتحريف والزيادة والنقصان والخطأ.

ويمكن أن نُميّز، على مستوى المقابلة التي تحتاجها عمليّة التحقيق، بين مسارين لها:

- **أحدهما:** مسار مقابلة المنسوخ بأصله، وغايته التأكّد من صحّة النَّسْخ، ومطابقة المنقول للأصل الذي نُقل منه، من دون إخلال بما ورد فيه عبر التصحيف أو التحريف أو الخطأ أو النقصان أو الزيادة، ولا سيّما أنّ السهو وارد عند نقل بعض الكلمات أو الجمل أو السطور. وهذا ما يضمن عادة التطابق بين الأصل والمنسوخ فحسب، بغضّ النظر عن سائر نُسَخ المخطوط، وأيّ عمليّة تصحيح أو تقويم من المحقّق في هذا المسار.

- **ثانيهما:** مسار مقابلة الأصل بالنُّسَخ الخطّيّة الأخرى، ويكون ذلك بأن يعتمد المحقّق أصلًا للمقابلة، تكون روايته العمدة في عمله، ثمّ تقابل عليه النُّسَخ الأخرى المختارة لهذا الغرض؛ لئلّا يؤول الأمر إلى الاضطراب أو الخلط بين روايات النُّسَخ المتعدّدة، ونغدو أمام صورة ملفّقة، لا تُفضي بنا إلى الصورة الصحيحة التي كان عليها النصّ، فإنّ وجود نصّ كامل بين أيدينا، وإلى جانبه نُسَخ أخرى مساعدة، يتيح لنا المفاضلة والاختيار بينها، حيث يكون من الصائب رسم الكلمة وفق صورتها أو قراءتها في متن النسخة الأمّ أو الأصل، مع الإشارة

إلى سائر الصور أو القراءات الثانويّة التي تحملها سائر النُّسَخ في الحاشية أو الهامش حصرًا.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ بعض المحقّقين لا يعتمدون هذه الآليّة، بل يأخذون جميع النسخ المتوافرة من غير تمييز بينها، بغية الخلوص من قراءاتها المختلفة إلى نصّ اختياريّ، وإن قيّد بعض هؤلاء هذا المسلك بعدم وجود نسخة بخطّ المؤلّف[١]. ويُعدّ هذا الإجراء لونًا من التلفيق، بحسب ما لفت إليه برجستراسر[٢]، فلا يكون اللوذ به إلاّ اضطرارًا، كما إذا لم يبقَ للكتاب نسخة كاملة، أو كانت الروايات ممزوجة في النسخة نفسها.

فالتلفيق، على مستوى تحقيق المخطوطات، إخراج المحقّق نصًّا مشتملًا على روايات أو قراءات راجعة إلى عدّة نُسَخ، وهذا ما قد يؤدّي أحيانًا إلى العبث بالتراث، وتشويه الأصول المنقولة عن أصحابها، في الوقت الذي يُراد من التحقيق إخراج الكتاب وفق الصورة التي جرت على يد المؤلّف نفسه من دون زيادة أو نقصان أو تبديل أو تغيير. ويمكن اللجوء إليه في حالات محدودة، أو عند الضرورة القصوى حين تغيب النسخة المعتمدة المؤهلّة لأن تكون أصلًا؛ وأمّا في صورة نقصان النُّسَخ التي عثرنا عليها، وتعرّضها للخروم والاضطراب والتآكل، وتضاؤل قيمتها التاريخيّة، فإنّه يمكن للمحقّق أن يدرس هذه النسخ بتأنٍّ، فإذا انتخب من بينها نسخة جديدة بأن تكون أصلًا، اعتمدها، وأثبت الفروق بينها وبين سائر النسخ في الحاشية، وإلّا أصبح التلفيق سائغًا، وخاصّة إن كانت فروق النُّسَخ كثيرة.

ومهما يكن، فإنّ مرحلة المقابلة بمساريها، تتطلّب الالتفات إلى جملة من المبادئ أو المواقف العلميّة التي يقتضيها منهج التحقيق، أبرزها:

---

[١] دياب، عبد المجيد، تحقيق التراث-منهجه وتطوّره، ص٢٤٩-٢٥٠.

[٢] برجستراسر، م.س، ص١٠٣.

١- يبني المحقّق عمله على مقابلة نسخة المؤلّف بغيرها من النسخ، فيختار الصورة الصحيحة التي ينبغي أن يخرج الكتاب عليها، حيث يعوّل على تلك النسخ في قراءة بعض الكلمات الملتبسة في النسخة الأمّ، واتّخاذ القرار النهائيّ بشأن رسمها الأصيل؛ فإذا اقتنع بما وجده في النُّسَخ المساعدة أو الثانويّة، وألفاه راجحًا على ما جاء في نسخة المؤلّف، فإنّه يتعامل مع ذلك في هامش التحقيق، ويُبقي صورة المتن موافقة لهذا الأصل.

٢- يتعيّن على المحقّق أن يدرس الفروق التي يجدها خلال مقابلة النسخ؛ لاختيار ما يراه صائبًا ومقوّمًا للنصّ، ويُثبت ذلك في هامش التحقيق. وقد يكون المعيار في ذلك متمثّلًا في قيمة النسخة المختارة أصلًا، فإذا كانت بخطّ المؤلّف نفسه، جرى التصحيح والتقويم والتصويب في الهامش، ويُترك المتن على حاله، وإذا لم تكن كذلك، جرى التصويب في متن المخطوط، وأُشير في الهامش إلى هذا الخطأ الذي صُوّب، فضلًا عن ذكر رمز النسخة المقابل بها، مع تسويغ هذا الاختيار، ومراجعة المصادر اللغويّة والعلميّة التي تزيل الاشتباه، وتَبْسُط الخيارات المحتملة.

٣- إذا كان هناك زيادة ونقصان في محتوى بعض النُّسَخ، بمعنى وجود كلمة أو جملة أو سطر أو ما شاكل في نسخة أو أكثر، وعدم وجودها في أخرى أو أخريات، فإنّه إذا كان الفرق زيادةً في الأصل، سواء شاركته فيه بعض النسخ أم لم تشاركه، فإنّه يُثْبَت في المتن، ويشار في الهامش إلى النُّسَخ التي لا يوجد فيها؛ وإذا كان الفرق نقصانًا في الأصل، وزيادةً في بعض النسخ الأخرى، فإن كان سياق النصّ يقتضيها، وُضِعَت في متن النصّ المحقّق بين قوسين معقوفين، وأُشير في الهامش إلى النسخة أو النُّسخ التي احتوت على هذه الزيادة، وإن كان سياق النصّ لا يقتضيها، ذُكرت هذه الزيادة في الهامش، مع الإشارة إلى النسخة أو النُّسَخ التي وُجدت فيها.

٤- على المحقّق أن يستفيد من الهوامش التي يضعها بعض العلماء على المخطوطات، فيثبتون بعض التصويبات والتصحيحات والتعليقات، ويدوّنون القراءات التي يرجّحونها حول بعض الكلمات والعبارات، إذ بإمكانه أن يقوّم بالاستناد إليها ما تأكّد من خطئه في النسخة الأمّ، وذلك في هامش التحقيق. وعلى الرغم من أنّ صلاح الدين المنجد يرى إثبات هذه التصويبات في المتن، والاشارة إلى الأصل في الهامش[١]، فإنّ الأمانة العلميّة التي تقتضي إخراج الكتاب وفق الصورة التي وضعها صاحبه، ترجّح التمييز بين نسخة المؤلّف التي كتبها بخطّ يده وغيرها، فلا يجوز التصرّف في متن الأولى على الأقلّ؛ وإن أقدم على ذلك في غيرها، أشار إلى حقيقة ما أقدم عليه في الهامش. وقد يُسوّغ للمحقّق أن يُدخل في المتن ما ألفاه في هامش النسخة، شرط أن يشير في الهامش إلى تصرّفه، إن كانت النسخة الموجودة بين يديه بخطّ المؤلّف، وهي نسخته التي أجرى عليها بعض التبديلات والإصلاحات في هامشها؛ لأن في هذا الإجراء تحقيقًا لإرادة المؤلّف نفسه.

ويحسن في كلّ الأحوال أن يورد المحقّق في هوامش المخطوط ما يراه مفيدًا من الحواشي والتعليقات والتصويبات التي دوّنها العلماء على بعض النسخ، فإنّها تُكسب النسخة قيمة وأهمّيّة، وتعزّز في الوقت نفسه آليّة المقابلة التي تفتقر إليها عمليّة التحقيق عادةً.

٥- ينبغي على المحقّق أن لا يبالغ في إثبات كلّ فرق عند المقابلة، فإنّ بعض الفروق قد تكون من قبيل السهو، أو لا تترتّب عليها فائدة، مثل ترك التنقيط، اللّهم إلّا إذا ترتّب على ذلك لَبْسٌ، أو فسادٌ في المعنى، فإنّه لا بدّ من إثباته.

ويوحي المستشرقان بلاشير وسوناجيه بتجنّب إثقال الحواشي بما لا يُعَدّ ضروريًّا، والاقتصار فيها على إيراد النصوص المفيدة في تقويم التوقّعات

[١] المنجد، صلاح الدين، قواعد تحقيق المخطوطات، ص١٧.

المعتمدة، وإهمال اختلاف الروايات المتعلّقة بالكتابة والإملاء، ممّا لا يؤلّف خصائص لهجيّة متميّزة، كالفاء بدل الواو، أو العكس، والألف الممدودة بدل المقصورة، وما أشبه ذلك، كالكلمات المجرّدة من القيمة الأسلوبيّة، والنقاط أو الحروف الساقطة أو المتكرّرة سهوًا، وهكذا سائر أخطاء الناسخ الفرديّة التي لا تُعطي النصَّ فائدةً[١].

٦- إذا وجد المحقّق حشوًا أو إكمالًا في بعض النسخ، كأن أُدخلت حواشٍ في صلب المخطوط، وغالبًا ما يحدث هذا الأمر على أيدي النسّاخ الذين يفتقرون إلى الدراية والخبرة والمهارة، فإنّ عليه أن يعمل على تنقيته من الشوائب الدخيلة، عبر التأمّل الدقيق في سياق الكتاب، ولغته، ومنهجه؛ للحكم في المواضع التي يطاولها الشكّ، بكونها جزءًا منه، أو دخيلة عليه.

٧- متى أجمعت النسخ على قراءة محدّدة للفظة، كان على المحقّق أن يأخذ بهذا الإجماع، وإن بدا له خطؤها، أو عدم استقامتها عند المقابلة، إلّا إذا كان لديه دليل قاطع على رؤيته، يُرجّحها على مؤدّى هذا الإجماع، فإنّه يُثبته في الهامش فحسب.

ويمكن التمثيل لهذا الأمر بما أقدم عليه إبراهيم السامرّائيّ في تحقيقه كتاب «نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء»، لابن الأنباري، حيث تصرّف في النصّ القائل: «كان أبوه عبدًا روميًّا لرجل من أهل هراة، ويُحكى أنّ سلّامًا خرج هو وأبو عبيد مع مولاه إلى الكتّاب، فقال للمعلّم: علّمي القاسم، فإنّها كيّسة»، إذ غيّر عبارة «علّمي القاسم» إلى «علّم القاسم»، وعلّق في الهامش بقوله: «هذا هو الصحيح، أمّا في ق، د، وتاريخ بغداد: علّمي»، ولم يلتفت إلى أنّ النصّ يحكي عبارة والد أبي عبيد القاسم بن سلام الذي كان عبدًا روميًّا، لا يُتقن الفصحى، ويخلط في الخطاب بين المذكّر والمؤنّث، فإذا صحّحت، لم يستقم المعنى[٢].

---

[١] بلاشير؛ سوفاجيه، قواعد تحقيق المخطوطات العربيّة وترجمتها، ص٥٤.

[٢] عبد التوّاب، رمضان، مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين، ص١٢٢.

والمقصود بالإجماع في هذا السياق، إجماع النُّسَخ على صواب، ولا يندرج ضمنه إجماع بعض النُّسَخ على خطأ بعينه، نتيجة نَسْخ بعضها عن بعض آخر.

٨- ليس من الصائب أن يعتمد المحقّق في ذكر الفروق على ما يبدو واضحًا، ويهمل ما يبدو غامضًا، فقد يكون الصحيح متمثّلًا في الغامض، وربّما يكون تبديل النسّاخ أو تعريفهم مفضيًا إلى هذه الظاهرة، فلا يُعذر في تسرّعه، بل عليه أن يدلي بحكمه بعد دراسة عميقة ومتأنّية.

كما أنّ عليه الأخذ بحدسه وتخمينه في تصحيح النصّ، إن لم تُسعفه النسخ المختارة للتحقيق بما يحسم القراءة، ليس بصورة مطلقة، كما يعبّر برجستراسر[١]، وإنّما بالاستناد إلى الأسس العلميّة والثقافيّة التي تنتمي إلى الفضاء الذي يدور النصّ في فلكه، ولا بُدّ من إثبات ذلك في هامش التحقيق، مع إبقاء المتن على صورته المثبتة في النسخة المعتمدة.

وجدير بالالتفات أنّ ثمّة أسبابًا عديدة لاختلاف القراءات بين النسخ؛ أبرزها: ما يعرف عن طبيعة التأليف عند علماء المسلمين من إخراج بعض كتبهم في غير صورة، حيث يضيفون إليها، ويحذفون منها، ويصحّحونها، سواء قبل طرحها بين القرّاء، أم بعد انتشارها بينهم؛ وما يُقدم عليه بعضهم من ترك فراغ في كتابه لمسألة، إن لكونه لم يصل فيها إلى علم، ويرغب ممّن يطّلع عليه أن يضيفها، أو تورّعًا؛ وما قد يعرض لبعضهم من وفاة قبل إتمام عمليّة التأليف، فيعمد غيرهم إلى إتمامه؛ وما قد يقرّره بعض العلماء أو النسّاخ من إعادة كتابة بعض المخطوطات، بقصد إخراج نسخة أخرى منها، فتُقحم في متنها تصويبات أو إضافات أو تعليقات، كانت على هامش بعض النسخ[٢]...

---

[١] برجستراسر، م.س، ص١٠٢-١٠٣.

[٢] عسيلان، عبدالله، تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل، ص١٦٣-١٦٥.

خامسًا: تصحيح النصّ وتحريره وتقويمه

تتطلّب هذه المرحلة حظًّا وافرًا من العلم والخبرة والدراية بتحقيق المخطوطات، إذ يعبّر الجاحظ عمّا يكابده مصحّح النصّ عادةً من معاناة، فيقول: «ولربّما أراد مؤلّف الكتاب أن يُصحّح تصحيفًا أو كلمة ساقطة، فيكون إنشاء عشر ورقات من حرّ اللفظ، وشريف المعاني، أيسر عليه من إتمام ذلك النقص، حتّى يردّه إلى موضعه من اتّصال الكلام»[١]، فكيف إذا كان هذا الكتاب مخطوطًا لغيره؟!

١- تُدرس الكلمة أو العبارة أو النصّ الذي يكون مظنّة انتقاد وإصلاح بتأنٍّ ودقّة واستيعاب، استنادًا إلى السياق الذي جاء فيه، مع استحضار مختلف الاحتمالات أو الوجوه التي يمكن أن يُحمل عليها، والالتفات إلى مصدر الخطأ أو الخلل؛ لإمكانيّة أن يكون عائدًا إلى صاحب المخطوط نفسه، أو إلى الناسخ الذي تكفّل مهمّة نقله عن نسخة أخرى، ولا سيّما أنّ آليّة الإصلاح تبتني على ما يخلص إليه من حكم في هذا الجانب.

وإذا ساور المحقّق شكّ حول تقويم كلمة في النصّ، فإنّ عليه أن يتوجّه في الشكّ إلى نفسه، ومدى مقدرته وتوفيقه في التقويم[٢]، وأن يقلّب الكلام على مختلف الوجوه الممكنة؛ ليصل إلى مقصد المؤلّف من عبارته. ومتى كان الخطأ المتوقّع من النسّاخ، كان على المحقّق أن يستحضر في ذهنه ما يجري في عالم هؤلاء من أخطاء، أو تغييرات، قد تكون عمديّة، كالزيادات التي تستهدف شرح المتن، أو اتّفاقيّة، كسهو الناسخ الذي يستدعي كتابة ما هو غير موجود، أو إسقاط بعض الحروف أو الكلمات أو الجمل القصيرة؛ إن لكون الناسخ قد

[١] الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، ج١، ص٧٩.

[٢] برجستراسر، م.س، ص٨٥ وما بعدها.

ضلّ بعد إتمامه نَسْخ سطر، فلم ينسخ السطر الذي يتلوه، بل أسقطه، وجاز إلى بعده، أو لوقوع الخطأ لديه بين المتماثلين[١].

ومهما يكن، فإنّ على المحقّق أن يعالج ما يصادفه من خلل في النصّ، وأن يتجاوز ما يواجهه من تصحيف أو تحريف، بعد التعمّق في أسلوب الكتاب ولغته ومنهجه والمادّة التي يتكوّن منها، من غير اكتفاء بالتخمين العاجل الذي لا يعطي النصّ حقّه، ولا يفضي إلى نتيجة صائبة بالضرورة.

٢- تُناط بالمحقّق مهمّة تجاوز ظاهرتي التصحيف والتحريف؛ لما لهما من أثر خطير، يمسّ بسلامة النصوص التراثيّة، ويُبعد بعضها عن مقاصد أصحابها. ولئن لم يفرّق كثير من الباحثين بينهما من حيث المعنى والمؤدّى الدلاليّ، بل ذهبوا إلى إطلاقهما على كلّ خطأ في كتابة الكلمة أو قراءتها، فإنّ آخرين فرّقوا بينهما بِجَعْل التصحيف متمحورًا حول الخطأ في زيادة النقاط ونقصانها، وجَعْل التحريف متمحورًا حول الخطأ في تغيير الحرف إلى حرف آخر، إذ يقول ابن حجر: «إن كانت المخالفة بتغيير حرف أو حروف، مع بقاء صورة الخطّ في السياق، فإن كان ذلك بالنسبة إلى النقط فالمصحّف، وإن كان بالنسبة إلى الشكل فالمحرّف»[٢]، وهو يقصد بالشكل في هذه العبارة هيئة الحرف، لا حركاته.

فالتصحيف تغيير في نقط الحروف أو حركاتها، مع بقاء صورة الخطّ، نظير ما رواه الحاكم والسيوطيّ من أنّ بعضهم صحّف الحديث: «زر غبًّا تزدد حبًّا»، فقال: «زرعُنا تردّد حنّا»، ثمّ فسّره بأنّ قومًا كانوا لا يؤدّون زكاة زروعهم، فصارت كلّها حنّاء[٣]. والتحريف تغيير في هيئة الحروف، أو زيادة في الكلام،

---

[١] برجستراسر، م.س، ص٨٥ وما بعدها، ص٧٥ وما بعدها.

[٢] العسقلانّي، أحمد بن علي بن حجر، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، ص٤٨٨-٤٩٠.

[٣] النيسابوريّ، محمّد بن عبدالله الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص٤٣٨-٤٣٩.

أو نقص منه، أو تبديل في بعض كلماته، نظير تحريف لفظة «منابر» إلى «مقابر»، ولفظة «قريب» إلى «غريب»...

٣- يحترم المحقّق النسخة التي اختارها أصلًا، فلا يتصرّف في صلبها تصويبًا وتصحيحًا وتقويمًا إلّا بعناية خالصة، ولا يجعل شيئًا ممّا ورد في متنها مرجوحًا أمام غيره الوارد في سائر النُّسَخ، وإنّما يقتصر في أداء هذه المهمّة على إيراد ذلك كلّه في هامش التحقيق. ولئن أجاز بعض المحقّقين هذا التصرّف بالتصويب في صلب النسخة التي كتبت بخطّ المؤلّف، مع الإشارة إلى ذلك في الهامش[١]، فإنّ هذا المسلك لا ينسجم مع هدف التحقيق المتمثّل في إخراج الكتاب وفق الصورة التي تركها عليه صاحبه، ولا مع الإبقاء على صورة التعبير الذي أراده صاحب المخطوط بما يحتوي عليه من أخطاء، تُبيّن مستوى ثقافته اللغويّة. وقد يُسوّغ هذا التصويب في المتن، مع الإشارة إليه في الهامش، إن لم تكن النسخة المختارة أصلًا بخطّ المؤلّف؛ لعدم كاشفيّتها بالضرورة عمّا سبقت الإشارة إليه، واحتمال عودتها إلى الناسخ، أو المُمْلَى عليه...

وإذا كان هناك ما يجعل التدخّل في سياق النصّ راجحًا، سواء أكان الكتاب بخطّ مؤلّفه، أو بخطّ غيره من النسّاخ، كوجود خرم أو تلف أو تمزّق في إحدى صفحات المخطوط، أدّى إلى ضياع بعض العبارات أو الأسطر منها، وجعل السياق مبتورًا، لا يؤدّي المعنى، فإنّه يجوز عندئذٍ للمحقّق أن يكمل هذا النقص من نسخة أخرى؛ وإن لم تتهيّأ له نُسَخ أخرى، أكمله بأسلوبه بما يراه قويمًا، شرط أن يضع هذه الإضافات بين قوسين معقوفين، ويشير إلى ذلك كلّه في الهامش. وهكذا إذا أراد أن يضع عناوين للنصّ المحقّق، فإنّه مخيّر بين إثباتها داخل النصّ بين قوسين معقوفين، وتدوينها خارج إطار النصّ؛ إمّا من جهة اليمين، أو من جهة الشمال، بعد التحقّق من تعبيرها عن فحوى النصّ الذي وُضِعَتْ له.

[١] دياب، عبد المجيد، م.س، ص٢٣٧.

٤- لا يستغني المحقّق عن المصادر في أداء مهمّته، سواء أكانت كتبًا مخطوطة أو مطبوعة للمؤلّف نفسه، أو كتبًا وثيقة الصلة بالمخطوط، كالشروح والمختصرات والتهذيبات التي جرت عليه، أو كتبًا سبق للمؤلّف أن استفاد منها، فضلًا عن مؤلّفات المعاصرين له ممّن كتبوا في المجال نفسه، أو تقاطعوا معه في بعض الجوانب الموضوعيّة.

ولا يخفى ما للرجوع إلى هذه المصادر من أهمّيّة في التحقيق، إذ يُعوّل عليها في الحكم على مصداقيّة المؤلّف، وبيان مناهله المعرفيّة، والتعرّف إلى جديده، وصولًا إلى ضبط العبث الذي يحدثه بعض النسّاخ، والتخلّص من تبعاته ومشكلاته في النصّ. ويميل بعض المحقّقين إلى تقديم رواية هذه المصادر على رواية الأصل، حيث يُجعل ما في هذه المصادر في المتن، ويُشار إلى رواية الأصل في الهامش، إذا كانت مصحّفة[1]، غير أنّنا نرى ضرورة الإبقاء على رواية الأصل في المتن، وإيراد رواية المصادر في الهامش، حفاظًا على صورة الكتاب التي أرادها صاحبه، فهي تكشف لنا آليّة تعامله مع المصادر، وربّما يكون قد رجع في بعض الأحيان إلى نسخة مغايرة للنسخة المتوافرة بين أيدينا من هذه المصادر نفسها.

٥- لآيات القرآن خصوصيّة في عمليّة التحقيق، فإذا ظهر للمحقّق خطأ واضح في رسم الآية، وكتابتها، وضبطها بالشكل، وتأكّد من عدم وجود وجه لإيراده على هذه الصورة، فإنّه يهرع إلى تصحيحه في متن النسخة، ويشير إلى أصل الخطأ في الهامش، بغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه النسخة بخطّ المؤلّف، أو بخطّ غيره.

ومتى كان المؤلّف في مقام الاستشهاد بآيات القرآن على وجه من القراءات، فليس على المحقّق أن يتوجّه إلى التصحيح وفق المصحف المتداول بيننا برواية

[1] دياب، عبد المجيد، م.س، ص٢٦٥.

حفص عن عاصم؛ لأنّ المؤلّف قصد قراءة أخرى يريد البناء عليها في ما يودّ طرحه. وهكذا هي الحال بالنسبة إلى اكتفاء بعض المؤلّفين بذكر موضع الشاهد، فيسقطون من الآية بعض الحروف أو الكلمات، كالواو، والفاء، وقل، وسواها، فإنّ إكمال الآية في صلب النسخة، بذكر الحرف، أو الكلمة التي تركها المؤلّف، يتنافى مع منهج التحقيق[١]، ولا بأس بذكرها في حاشية التحقيق، وإبقائها في المتن على صورتها.

٦- يُراجع الحديث الشريف في المجامع الروائيّة التي أوردته في متنها، والتي يُحتمل أن يكون المؤلّف قد رجع إليها، فإذا لم يكن مطابقًا لها، ورجّح أن تكون الفروق راجعة إلى أخطاء النسّاخ في نقلها، ولا سيّما إذا لم تكن النسخة الأصل بخطّ المؤلّف، فإنّه يجري التصحيح في المتن، ويشير إلى الخطأ في الهامش؛ وإذا تبيّن له أن هذه الفروق راجعة إلى المؤلّف نفسه، وكانت النسخة بخطّه، فإنّه يترك المتن كما هو، ويشير في الهامش إلى النصّ الذي عثر عليه في المجامع الروائيّة؛ لاحتمال أن يكون هذا المؤلّف قد رجع إلى مصدر روائيّ آخر، ليس متوافرًا بين أيدينا، أو أن يكون هذا الحديث مغايرًا لنظيره المثبت في هذه المجامع.

٧- ربّما تكون النسخة المختارة أصلًا مضبوطة بالشكل، فإذا علم المحقّق أنّ هذا الضبط هو من المؤلّف نفسه، أبقاه على ما هو عليه، لافتًا إلى ما يراه خطأً في الهامش، وإذا ظهر له أنّ هذا الضبط هو ممّن يُوْثَق بعلمهم من تلاميذه، أو العلماء البارعين في هذا المجال، كان له وزنه، ولا سيّما إذا كان قد قُرِأ عليه، وأقرّه بالسماع، غير أنّ تبعات هذا الضبط لا يمكن تحميلها لصاحب المخطوط، ويشار إلى حقيقة هذا الأمر في مقدّمة التحقيق.

---

[١] هارون، عبد السلام، م.س، ص٥١-٥٢.

ومتى سبق للمؤلّف أن ضبط كلمة بوجه محدّد، وهي تحتمل غيره، نظير كلمة «إصبع» التي تحتمل وجوهًا تسعةً، فإنّ على المحقّق أن يضبطها في جميع المواضع وفق الصورة التي اختارها المؤلّف.

وتراعى في هذا المجال لهجات القبائل العربيّة، والمدارس النحويّة المختلفة، والوجوه الإعرابيّة السائغة في الحكم على هذا الضبط بالصواب أو الخطأ، فإنّ لها دلالات يستفيد منها الناقد والباحث في حكمه على الكتاب وصاحبه. ومن ذلك ما يشيع في بعض المخطوطات القديمة من مظاهر على مستوى الضبط بالشكل، نظير الشدّة التي تُرسم في الكتابة المغربيّة كالعدد ٧ فوق الحرف، للدلالة على الشدّة والفتحة، وتُرسم كالعدد ٨ فوقه، للدلالة على الشدّة والضمّة، وترسم كالعدد ٨ أيضًا، ولكن تحت الحرف، للدلالة على الشدّة والكسرة[١]...

٨- هناك مخطوطات موغلة في القدم، قد تأتي كلماتها خالية من الإعجام، أو يتوافر الإعجام في بعضها من دون بعضها الآخر، وتقلّ هذه الظاهرة في مخطوطات العلماء المتأخّرين الذين جاؤوا بعد القرن الخامس الهجريّ. ويتوجّب على المحقّق في هذه الصورة أن يكون يَقِظًا في عمليّة تنقيط الكلمات، اعتمادًا على معيار علميّ، عبر الرجوع إلى المصادر التي نهل منها المؤلّف، أو نُقلت عنه، أو تدور في المحور الموضوعيّ نفسه.

وإذا كانت هناك نُسَخ أخرى لهذا الكتاب، وهي منقوطة الكلمات، فإنّه يستعين بها، بعد التحقّق من سلامتها، ولا سيّما أنّ الحروف في الخطّ العربيّ مظنّة اللَّبْس، إن لم تكن معجمةً؛ لتشابهها في الكتابة والرسم، واختلافها في النقط.

[١] هارون، عبد السلام، م.س، ص٥٥.

سادسًا: التعليق على النصوص وتخريجها

تتولّد الحاجة إلى التعليق على المخطوطات، وتخريج نصوصها، وخدمة سياقاتها، من اشتمالها على مضامين علميّة غزيرة، توجب على المحقّق تقريبها من قرّائه، كاشفًا ما يعتريها من لَبْس وغموض في مسائلها وألفاظها ومصطلحاتها، موثّقًا ما جاء فيها من شواهد ونصوص وإحالات، ناقدًا بصورة علميّة بعض الجوانب التي اشتمل عليها.

ومن المفيد أن يعتمد المحقّق حدود الاعتدال في عمليّة التعليق والتخريج، فلا يُسهب في التعليق على كلّ شاردة وواردة، حيث يغلب الهامشُ المتنَ على مستوى حجمه، ولا يقتصر فيه على إيراد الفروق بين النُّسَخ، وتوثيق بعض النصوص المقتبسة، فثمّة تعليقات تُغني السياق، وتُخرجه من قشرة الغموض، لا يُستغنى عنها في هذا المضمار.

١ - إذا وردت آيات قرآنيّة في سياق النصّ المحقّق، فإنّه لا بُدّ من عزوها إلى المصحف في هامش التحقيق، فيُذكر اسم السورة، ورقم الآية. ويمكن العودة إلى كتب التفسير المعتمدة في شرح بعض الآيات، إن اقتضى المقام الذي وردت فيه ذلك، وإن كانت الإحالة على هذه المصادر لمن أراد التوسّع في شرحها أولى. ومتى كانت الآية واردة وفق قراءة أخرى، ذكرها المؤلّف من باب الاستشهاد بها على موقف محدّد، عُلِّق عليها في الهامش، استنادًا إلى كتب القراءات والتفسير التي اعتنت بها.

٢- يُخرّج الحديث من المجامع الروائيّة المعتبرة، وقد يقتضي السياق بيان وضعه السنديّ، أو شرح بعض مفرداته، أو بيان الفروق بين صورته في المخطوط وصورته في هذه المجامع، غير أنّ ذلك كلّه يكون في غاية الاقتضاب.

٣- تُوثّق النقول وأقوال العلماء التي أوردها المؤلّف في كتابه، بعزوها إلى

مصادرها الأصليّة، مع مراعاة التدرّج التاريخيّ لهذه المصادر، سواء قام بعزوها إلى قائلها من دون أن يشير إلى المصدر الذي أخذ عنه، أم بسطها من غير أن يعزوها بوضوح إلى صاحبها؛ وسواء نقلها من هذا المصدر نقلًا دقيقًا بعباراتها وألفاظها وحروفها، أو صاغها بأسلوبه.

٤- على المحقّق أن يترجم للأعلام الذين ذكروا في النصّ ترجمة مقتضبة، لا تتجاوز خمسة أسطر، يكون التركيز فيها على أبرز الجوانب في حياته، كاسمه، وكنيته، ولقبه، وتاريخ مولده، وتاريخ وفاته، ووطنه، وبعض مؤلّفاته، وأبرز ما يتميّز به، فضلًا عن مصادر هذه الترجمة.

ولا بُدّ لهذه الترجمة من أن تستغرق الأعلام المغمورين ومَنْ لم تستفض شهرتهم، وأن تتغاضى عن الأعلام المشهورين، ولا سيّما في المجال العلميّ الذي ينتمي إليه المخطوط.

وقد تكون أسماء الأعلام مدعاةً للاشتباه، بسبب تطابق كثير منها، فلا بُدّ للمحقّق من أن يتحرّى عن هويّة العَلَم الذي قصده المؤلّف في السياق، ولا يحكم بتعيينها قبل مراجعة المصادر، وجمع القرائن، وإحراز الاطمئنان إلى حقيقتها.

٥- يُعرّف بالمواضع والبلدان والأماكن المغمورة التي ترد في نصّ المخطوط، ويُهمل المشهور منها. ولا يتخطّى هذا التعريف ثلاثة أسطر، ويُركّز فيها على أبرز ما يُحدّد المعالم، ويُعيّن جغرافيّتها، فضلًا عمّا يقابل ذلك في عصرنا الحديث.

٦- متى وردت في نصّ المخطوط لفظة غريبة، وجب على المحقّق تفسيرها من خلال الرجوع إلى معاجم اللغة العربيّة المعتمدة، ولا يسرد المعاني المتعدّدة لهذه الكلمة، بل يختار خصوص المعنى المناسب للسياق الذي وردت فيه.

٧- ينبغي تعريف المصطلحات العلميّة الواردة في سياق النصّ المحقّق؛ لما لها من أهمّيّة بالغة في فهمه، وذلك من خلال اللوذ بأهل الاختصاص الذين كتبوا في هذا العلم، أو مراجعة المصادر التي تتقاطع مع هذا الكتاب في موضوعها العامّ.

٨- تُرجع الأشعار التي ترد في النصّ المحقّق إلى مصادرها المعتمدة؛ فإذا كان الشعر لأحد الشعراء الذين وصلت إلينا دواوينهم، اكتفينا بتوثيقها من هذه الدواوين، ولا ضرورة لاستكثار المصادر، إلّا إذا كان هناك خلاف في نسبة الأبيات، أو في روايتها، واقتضى الأمر هذا التفصيل؛ وإذا كان الشعر لأحد الشعراء الذين لم تصل إلينا دواوينهم، فإنّنا نعود في توثيقه إلى كتب الأدب المشهورة، مع مراعاة تسلسلها التاريخيّ.

كما تقتضي هذه الآليّة أن يبحث المحقّق عن صاحب الأبيات الشعريّة، إن لم يكن صاحب المخطوط قد صرّح بذكره. وهكذا هي الحال بالنسبة إلى الأمثال، والخطب، والرسائل، والوصايا، والحكم، فإنّ لها مصادر متخصّصة، يمكن الرجوع إليها في التوثيق، وإحالة القارئ إليها، إن أراد التوسّع في تفاصيلها وملابساتها.

٩- يمكن للمحقّق أن يعمد إلى التعليق النقديّ على بعض المضامين التي أوردها المؤلّف في نصّه، إن ألفى فيها ضروبًا من الوهم أو الخطأ الجوهريّ الذي يخالف المعطى الواقعيّ، استنادًا إلى الأدلّة والبراهين العلميّة المقنعة، شرط أن يقتصر على القدر الذي يزيل الإشكال، ويصحّح هذا الوهم أو الخطأ، من غير تعريض أو تجريح أو تعصّب مذهبيّ.

سابعًا: كتابة مقدّمة التحقيق

عندما يفرغ المحقّق من نَسْخ المخطوط من الأصل، ومقابلته على سائر النُّسَخ، وبيان الفروق بينها، والتعليق عليها في الهوامش، فإنّه يكون قد عايش هذا المخطوط مدّة طويلة، وفهم كلّ ما يتعلّق به، وغدا بمقدوره أن يكتب مقدّمة التحقيق، ملقيًا فيها الضوء على مؤلّف الكتاب، وموضوع كتابه، ومنهجه فيه، والنسخ التي اعتمد المحقّق عليها، ومنهجه في التحقيق.

١- صياغة مدخل صغير، يتحدّث فيه المحقّق باقتضاب عن دوافع اختيار المخطوط، وأهمّيّته، وموضوعه، فضلًا عن نقد المصادر والمراجع المعتمدة في عمليّة التحقيق.

٢- ترجمة مؤلّف المخطوط، حيث يعرض المحقّق فيها حياة المؤلّف من كتب التراجم والطبقات، فيذكر كلمة حول عصر المؤلّف من النواحي السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، ثمّ يبيّن اسم المؤلّف، ونسبه، وزمان ولادته ومكانها، وعائلته، ونشأته، وطلبه للعلم، وشيوخه ومن تأثّر بهم، ووظائفه أو مناصبه التي تقلّدها، ومؤلّفاته، وتلاميذه، وأقوال العلماء في فضله، ووفاته... وتوثَّق كلّ هذه المعلومات بدقّة في الهامش، اعتمادًا على تسلسلها الزمانيّ.

٣- التعريف بموضوع الكتاب، وذلك بعد الإمعان في قراءته، والإحاطة بموضوعه الذي يدور حوله؛ ليسهل عرض المادّة العلميّة التي اشتمل عليها، وتحليلها، وتقويمها، وإبراز ما يطرحه من جديد في موضوعه، فضلًا عن مدى تأثّره وتأثيره بغيره.

ويقتضي هذا السياق عرض منهج المؤلّف في مقاربة موضوعه، وطريقته في

عرض المادّة العلميّة، وتبويبها، وتنسيقها، وصولًا إلى بيان مدى نجاحه أو إخفاقه في ذلك، وآليّة تعامله مع النصوص التي استشهد بها نقدًا وتحليلًا وتوثيقًا.

يضاف إلى ذلك شرح طريقة تعامله مع المصادر التي استعان بها، والعلماء الذين أخذ عنهم؛ لاكتشاف مدى حضور شخصيّته العلميّة في ما يكتب، وقيمة المصادر التي عوّل عليها، والإضافة العلميّة التي قدّمها في هذا المضمار.

٤- تحقيق عنوان الكتاب، ولا سيّما أنّ عناوين بعض المخطوطات تختلف بين نسخة وأخرى، أو بينها وبين بعض المصادر التي ذكرتها؛ لاعتماد بعض مؤلّفيها على الذاكرة التي تختلف فاعليّتها. وقد لا تحمل بعض المخطوطات عنوانًا في الأصل؛ لسهو المؤلّف عن ذلك، أو عدم تفكيره في وضع عنوان لها، أو لسقوط الصفحة الأولى من المخطوط، أو لطمس فيها، ضاع بسببه العنوان، فاجتهد النسّاخ أو العلماء في وضع بديل منه.

ولهذا كان على المحقّق أن يعمل على تحقيق عنوان المخطوط، مستعينًا بطرائق تتيح له الوصول إلى حقيقته، أبرزها:

أ- مراجعة النُّسَخ المخطوطة للكتاب، فإذا كان بينها نسخة بخطّ المؤلّف، وقد أُثبت العنوان على صفحتها الأولى بالخطّ نفسه، كان ذلك دليلًا حاسمًا على اعتماد هذا العنوان؛ ليكون اتّفاق النسخ الأخرى عليه مدعّمًا له، ولا يؤثّر شذوذ إحدى النسخ عن هذا الاتّفاق، ما دامت نسخة المؤلّف حاضرة؛ وإذا لم تكن بينها نسخة بخطّ المؤلّف، فإنّ المعيار في حسم الاختلاف حول العنوان ما حملته النسخة التي تُعدّ الأعلى درجة في الوثاقة.

ب- مراجعة مقدّمة المخطوط؛ لأنّ المؤلّفين غالبًا ما يصرّحون بذكر العنوان في مقدّماتهم. كما تُراجع الخاتمة؛ لاحتمال أن يرد فيها ذكر العنوان

إلى جانب القراءات والسماعات التي تدوّن على بعض المخطوطات، فإنّ هذا السبيل جدير بتحديد العنوان المعتمد، وحسم الخلاف.

ج- مراجعة كتب التراجم؛ لكونها قد تنصّ على عنوان الكتاب، فإنّ ملاحظة الاتّفاق والاختلاف بين صورته فيها يكشف جانبًا من حقيقة المسألة. وربّما يحمل المخطوط عنوانًا، بينما تشير المصادر إلى عنوان أو عناوين أخرى؛ ما يوجب على المحقّق اللوذ بالقرائن والأدلّة التي ترجّح عنده أحد العناوين على غيرها.

وقد يُمثّل لذلك بكتاب ابن جنّي «التمام في تفسير أشعار هذيل بما أغفله أبو سعيد السكريّ»، حيث حملت نسخته الوحيدة عنوانًا بخطّ حديث، هو «شرح أشعار هذيل»، غير أنّ محقّقي الكتاب توصّلوا إلى عنوانه الصحيح من خلال مراجعتهم المصادر التي أشارت إليه، إذ أورد ياقوت الحمويّ في كتابه «معجم الأدباء» نصًّا لابن جنّي نفسه، يحدّد فيه عنوان كتابه قائلًا: «وكتاب التمام في تفسير أشعار هذيل ممّا أغفله أبو سعيد الحسن بن الحسين السكريّ رحمه الله، حجمه خمسمئة ورقة، بل يزيد على ذلك»[1].

د- التأمّل في موارد ذكر العنوان في المخطوط، فقد يُلاحظ المحقّق اختلافًا في صورته بين ما ورد في الصفحة الأولى، وما ورد في آخر النسخة نفسها، فإنّ هناك مسلكًا مألوفًا على مستوى المخطوطات القديمة يتمثّل في إيراد بعض المؤلّفين العنوانَ مختصرًا في آخرها، فالتعويل هو على ما يرد في الصفحة الأولى.

ومن نماذج هذا المسلك ما حملته بعض النسخ من كتاب «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة، والذي حقّقه أحمد صقر، حيث جاء في إحدى نُسَخه:

[١] ابن جنّي، عثمان، التمام في تفسير أشعار هذيل، تحقيق: أحمد ناجي القيسي وخديجة الحديثي وأحمد مطلوب، ص٦ (نقلًا عن: ياقوت الحمويّ: معجم الأدباء، ج١، ص١٠٩).

«الجزء الأوّل من كتاب مشكل القرآن»، من دون ذكر للفظ «تأويل»، كما جاء في خاتمة النسخة: «تمّ كتاب مشكل القرآن»[١]؛ ما أوجب على المحقّق الاجتهاد في إثبات العنوان الصحيح، مستعينًا بالنسخ المخطوطة من جهة، والمصادر التي أوردته من جهة أخرى.

هـ- تحقيق نسبة الكتاب إلى صاحبه، وهي خطوة سابقة على أيّ جهد يقوم به المحقّق، غير أنّ هذه المقدّمة هي الموضع الذي يشهد صياغة الأدلّة التي توسّلها، والنتائج التي توصّل إليها في هذا الموضوع.

كثيرة هي الأسباب التي تؤدّي إلى مجهوليّة المؤلّف، فقد يعمد بعض النسّاخ إلى نسبته إلى غير مؤلّفه، تحقيقًا لأغراض ماديّة، إذ قيمة الكتاب منوطة بقيمة مؤلّفه، ومن الأمثلة على ذلك نسبة كتاب «أثولوجيا» إلى أرسطو، وهو في حقيقة الأمر لأفلوطين[٢]؛ وقد يجتهد بعض هؤلاء في نسبة الكتاب إلى صاحبه، إذا وصل إليهم خاليًا من ذكر اسم مؤلّفه، أو سقطت منه الورقة التي تحمله، أو أصابها تلف، وقد يكون هذا الأمر نابعًا من دواعٍ مذهبيّة أو قوميّة، أو بسبب تشابه الأسماء والكُنى...

وثمّة طرق عديدة لبتّ هذا الأمر، أبرزها:

أ- مراجعة النسخة المعتمدة أصلًا أو أمًّا، ومقابلتها بالنسخ الأخرى؛ للتثبّت ممّا هو مدوّن عليها حول المؤلّف، فإذا كان اسمه مدوّنًا بالخطّ الذي كُتِبَتْ به النُّسَخ نفسها، وقد أجمعت عليه، كان ذلك قرينة على صحّة نسبته إليه، فيُحسم أمره، ولا سيّما أنّ بعض النسّاخ أو مالكي المخطوطات قد يسجّلون على الصفحة الأولى اسم مؤلّف، اجتهدوا في تعيينه، إن وصل إليهم من غير إسناد واضح إلى مؤلّفه.

[١] ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، تأويل مُشْكِل القرآن، ص٥٩١.

[٢] بدوي، عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، ص٢ وما بعدها.

ويُساعد تاريخ المخطوط في التعرّف إلى هذه المسألة، إذ يتيح قياسَهُ بالزمن الذي عاش فيه مَنْ سُجّل اسمه على المخطوط، وقد يتبيّن من ذلك كونُ هذا التاريخ سابقًا على عصر المؤلّف...

ب- مراجعة مادّة الكتاب، للتأكّد من هذه النسبة، فقد يصرّح المؤلّف بذكر اسمه في مقدّمة كتابه، أو خاتمته، أو بعض المواضع الأخرى فيه، وقد يشير إلى أحد شيوخه، أو تلامذته، أو العلماء السابقين عليه، أو المعاصرين له، أو الأحداث التي جرت في عصره... ما يوجب تجميع القرائن، والتحرّي عن المؤشّرات؛ للخلوص إلى حكم في ما يرتبط بصحّة نسبة الكتاب إلى صاحبه أو عدمها.

ج- التعرّف إلى نهج المؤلّف في كتابه، ومقارنته بنهجه في كتبه الأخرى؛ للحكم على ذلك بالتوافق أو الاختلاف، وما إذا كان هذا النسق من التأليف منسجمًا مع آليّة العصر الذي كتب فيه.

د- التأمّل في المحتوى الفكريّ والعلميّ والعقديّ الذي يحمله الكتاب، ومدى انسجامه مع من نُسِبَ إليه، فقد يكون مشتملًا على أفكار أو عقائد أو أحكام، يبعد أن تصدر عنه؛ لكونه معروفًا باتّجاهاته المناقضة لها؛ فإنّ ذلك يستدعي تسرّب الشكّ إلى نسبته إليه.

و- مراجعة كتب التراجم التي ترصد حركة التأليف، مثل: كتاب الفهرست، لابن النديم؛ وكشف الظنون، لحاجي خليفة؛ ومفتاح دار السعادة، لطاش كبرى زاده؛ وسواها... فإنّه قد يُستفاد منها في نسبة الكتاب إلى مؤلّفه، ولا سيّما إذا ذكرت شيئًا من مقدّمة هذا الكتاب، أو مضمونه.

٦- وصف نُسَخ الكتاب المعتمدة في التحقيق، إمعانًا في ترسيخ الثقة بعمل المحقّق، وبيانًا للأصول التي استند إليها، وإشراكًا للقارئ في آليّات تحقيقه

ونتائجه وجهوده في هذا المضمار. ولا بُدّ للوصف من أن يشتمل على النقاط الآتية:

أ- مصدر النسخة (البلد الذي توجد فيه، والمكتبة، أو الشخص الذي يقتنيها، والرقم الذي تحمله في مكان وجودها).

ب- وصف الورقة الأولى (عنوان الكتاب، واسم مؤلّفه، وما دوّن عليها من تمليكات، وسماعات، وقراءات، وتوقيعات...).

ج- عدد أوراق المخطوط، وآليّة ترقيمها، وطريقة ترتيبها، وحجمها (طولاً وعرضاً)، ومسطرتها (عدد الأسطر في كلّ صفحة)...

د- نوع الخطّ الذي كُتِبَتْ فيه، وجودته، وهل هو بقلم واحد أم متعدّد؟ وهل ثمّة فروق في حجم الخطوط بين النصّ وعناوينه، أم هي على نسق واحد؟ ونوع المداد وألوانه، ونوع الورق...

هـ- الظواهر الإملائيّة التي سادت رسم المخطوط، وموقف المحقّق منها.

و- المصطلحات الكتابيّة التي يحملها المخطوط، كالتعقيبات، والمختصرات، والرموز، والإحالات والتضبيب، وغيرها...

ز- السماعات والقراءات والمقابلات والتصحيحات التي تحملها الورقة الأولى، والورقة الأخيرة، وسواهما.

ح- أسلوب النسخة في الضبط بالشكل، والحكم على مدى صحّتها.

ط- إيضاح ما إذا كانت النسخة قد تعرّضت للتصحيف والتحريف والنقص وغير ذلك من الظواهر التي تشهدها بعض المخطوطات، أم أنّها سلمت من ذلك كلّه، وكانت تامّة وسليمة.

ي- بيان أحوال النسخة، وما إذا كانت عوامل الزمن قد أثّرت فيها، فأصابها التآكل، وطالتها الخروم، وضعّفتها الرطوبة، وأنهكتها الحشرات والفطريّات والأكتينوميسيتات وغيرها...

ك- ذكر تاريخ النَّسْخ، وما إذا كان مصرّحًا به في خاتمة النسخة، وقد يقتضي الأمر الاجتهاد في التعرّف إليه، استنادًا إلى معرفة الخطوط القديمة، وأنواعها، وتقدير أزمانها، وأنواع الورق، وتاريخ صناعتها، والسماعات المؤرّخة، والتمليكات المدوّنة، فإنّ التأمل في ذلك كلّه، والتحرّي عن ملابساته وخلفيّاته ومفارقاته، يلقي الضوء على تاريخ هذه النُّسَخ، ويزيد من قيمة المخطوطة.

ل- وضع نسخ مصوّرة من المخطوطات المعتمدة في التحقيق؛ لتكون عيّنة منها، ولا سيّما تلك التي تدلّ على أهمّيّة النسخة، وعلى رأسها صفحة العنوان، وصفحة المقدّمة، وصفحة الخاتمة، والصفحات التي دوّنت عليها القراءات والسماعات، إن كانت مدوّنة على بعض نُسَخ المخطوط.

٧- عرض منهج التحقيق؛ بهدف شرح الخطوات التفصيليّة التي قام عليها، وتسويغ المواقف والخيارات التي اعتمدها المحقّق في عمله. ويكون ذلك ببيان ما يأتي:

أ- آليّة نَسْخه نصّ المخطوط من النسخة الأصل أو الأمّ، ومقابلته على سائر النُّسَخ، وطريقته التي انتهجها في المتن، فهل هي الالتزام الحرفيّ بالأصل، وبيان فوارق النُّسَخ الأخرى في الهوامش، أم هي تلفيق المتن، واختيار الأصوب من جميع النُّسَخ، لتوضع في المتن، ويُشار إلى الفوارق في الهوامش؟

ب- قرار ضبطه المُشْكِل من كلمات المتن التي تصعب قراءتها.

ج- قرار استخدامه الرسم الإملائيّ المعاصر، فضلًا عن علامات الوقف والترقيم.

د- مسألة تقسيم النصّ إلى فقرات وأبواب وفصول ومباحث، فضلًا عن اقتراح عناوين مناسبة للمضمون في حال خلوّه منها.

هـ- التعليقات في الهوامش، وكيفيّة تخريج الآيات والأحاديث والأشعار والأمثال والحكم وغيرها، وتوثيق مقولات العلماء ومن كتبهم، فضلًا عن تعريف الأعلام والأماكن والبلدان والكتب والمصطلحات والألفاظ الغريبة، ومناقشة المؤلّف في بعض آرائه، أو الاستدلال لها، والبرهنة على صحّتها...

٨- الفهارس الفنّيّة التي أعدّها المحقّق لخدمة النصّ، وإعانة القارئ والباحث في الرجوع إلى مكوّناته.

ثامنًا: إعداد فهارس المخطوط

يتوجّب على المحقّق أن يضع الفهارس المناسبة للمخطوط الذي يحقّقه؛ لكونها تيسّر على القارئ والباحث أن يصلا إلى المعلومة التي يريدانها من الكتاب في أسرع وقت ممكن، كما تتيح للمحقّق أن يُلِمّ بالمادّة التي يحتوي عليها المخطوط؛ ليتّجه إلى دراستها ومراجعتها وتوثيقها والتعليق عليها...

ويحدّدُ موضوعُ المخطوطِ، وما يحتوي عليه من مضامين وشواهد، طبيعةَ الفهارسِ التي ينبغي وضعها، وهي تُصمّم وتُقرّر في صورتها النهائيّة عند طباعة الكتاب؛ ليتمكّن المحقّق من تحديد أرقام الصفحات التي تشير إلى مواضع كلّ مادّة فيه.

وأبرز هذه الفهارس: فهرس الموضوعات، وفهرس الأعلام، فهرس

المصطلحات، وفهرس الأماكن والبلدان، وفهرس الحوادث والمعارك، وفهرس الآيات القرآنيّة، وفهرس الأحاديث، وفهرس الأمثال، وفهرس الأبيات الشعريّة، وسوها...

يضاف إليها فهرس مصادر التحقيق ومراجعه، وهي التي استعان بها المحقّق في توثيق المادّة التي استحضرها المؤلّف في كتابه، فضلًا عن سائر الخدمات التي أرفدها بها على مستوى الهوامش خاصّة.

ويميل بعض المحقّقين إلى ضرورة تقديم أهمّ الفهارس وأشدّها مساسًا بموضوع الكتاب، فإذا كان الكتاب مختصًّا بالتراجم أو التاريخ، قُدّم فيه فهرس الأعلام، وإذ كان كتاب أمثال، قُدّم فهرس الأمثال، وإذا كان كتابًا عن القبائل، قُدّم فهرس القبائل، وهكذا هي الحال بالنسبة إلى سائر المواضيع التي تتناولها الكتب المخطوطة، ثمّ تُساق بعده سائر الفهارس مرتّبة حسب ترتيبها المألوف[١]. غير أنّ الرتبة التي تبلغها الآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة في البيئة العربيّة والإسلاميّة، قد تجعل من تقديم الفهرسين المختصّين بمادّتها على غيرهما قرارًا صائبًا في جميع الأحوال.

---

[١] هارون، عبد السلام، م.س، ص٩٨.

الخاتمة

ما انفكّ التراث العربيّ والإسلاميّ المخطوط يمثّل حيّزًا كبيرًا من مجمل النتاج الذي خلّفه مفكّرو الإسلام وعلماؤه وأدباؤه على مرّ العصور، وفي مختلف المجالات والميادين المعرفيّة التي جالوا في أروقتها. وليس ما عمل المحقّقون على إحيائه ونشره، سواء أكانوا من المستشرقين أم من العرب والمسلمين، غير نسبة محدودة من تلك الكتب التي تزخر بها أدراج المكتبات العالميّة الكبرى، ولا سيّما في الدول الغربيّة، والأوروبيّة منها على وجه التحديد. وقد أيقظ هذا الواقع العديد من العلماء والمفكّرين في القرنين الماضيين، مع تطوّر آليّات الطباعة والنشر والتوزيع، فاندفعوا إلى التحرّي عن هذه المخطوطات، والاشتغال بتحقيقها ودراستها، كلّ بحسب اختصاصه أو مجالات اهتمامه؛ لتتوافر بذلك عيّنة كبيرة من المصادر والمصنّفات وأمّهات الكتب العربيّة والإسلاميّة في الفضاء التداوليّ العامّ، وتتيح للباحثين المعاصرين الوقوف على هذا التراث، ومناقشته، والعمل على استيعابه وتجاوزه.

ولم تكن هذه الغاية لتتحقّق لولا العناية بوضع منهج لتحقيق هذه المخطوطات، ونقدها، وإخراجها وفق الصورة التي وضعها أصحابها عليها. وعلى الرغم من وجود أصول لهذا المنهج في صلب التراث الإسلاميّ، فإنّ الخبرة التي اضطلع بها الغربيّون في تحقيقهم للتراث اليونانيّ والرومانيّ واللّاتينيّ، أتاحت لهم وضع أنساق منهجيّة متقدّمة في هذا المضمار، ما لبث أن اعتضد بها المستشرقون في تعاملهم مع التراث العربيّ والإسلاميّ، وسار على منوالهم كثير من العرب والمسلمين، محاولين الاستفادة من التقنيات الحديثة في مجال صيانة المخطوط وحفظه وترميمه من جهة، ومجال إخراج الكتب وتحقيقها وطباعتها من جهة أخرى.

ولافت في منهج التحقيق سعيه إلى إحراز الاطمئنان العلميّ إلى صحّة المخطوط، وحقيقة نسبته إلى صاحبه، والصورة التي أرادها له، وصولًا إلى خدمته في الهوامش بالتوثيقات والتخريجات والتعليقات، وإمداده بالمقدّمة العلميّة، والفهارس الفنيّة التي تقتضيها مادّته.

وتحسن الإشارة إلى أنّ هذا المنهج آخذ في التطوّر، ولمّا تكتمل الآليّات والتقنيات التي أسهمت في تكوينه بعد، فإنّ ما أحدثته الطفرة التكنولوجيّة في الربع الأخير من القرن العشرين، ولامس أشفار الذهول في الربع الأوّل من القرن الحادي والعشرين، سيما بمكوّنات منهج التحقيق إلى مستوًى عالٍ من التقنيّة، لم يسبق أن شهده المشتغلون به، ولا المكبّون على تطبيقه؛ ما يدلّ على استمرار غايات التحقيق وأهدافه، مع تبدّل آليّاته ووسائله.

قائمة المصادر والمراجع:

١. ابن جنّي، عثمان، التمام في تفسير أشعار هذيل، تحقيق: أحمد ناجي القيسي وخديجة الحديثي وأحمد مطلوب، ط١، بغداد-العراق، مطبعة العاني، ١٩٦٢م.

٢. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، تأويل مُشْكِلِ القرآن، تحقيق: أحمد صقر، ط١، القاهرة-مصر، المكتبة العلميّة، ١٩٧٣م.

٣. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، تصحيح: أمين عبد الوهاب ومحمّد العبيديّ، ط٣، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربيّ، ومؤسّسة التاريخ العربيّ، (١٩٩٩م).

٤. ابن هشام الأنصاري، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك؛ محمّد علي حمد الله، ط١، بيروت-لبنان، دار الفكر، ١٩٩٨م.

٥. الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٢، القاهرة-مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٥م.

٦. الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١، القاهرة-مصر، مطبعة السنّة المحمّديّة، ١٩٦٤م.

٧. السيوطيّ، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تعليق: محمّد أحمد جاد المولى ومحمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجّاوي، ط٣، القاهرة-مصر، دار التراث، (لا. ت).

٨. الصالح، صبحي، علوم الحديث ومصطلحاته، لا.ط، بيروت-لبنان، دار العلم للملايين، ٢٠٠٩م.

٩. العسقلانيّ، أحمد بن علي بن حجر، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، تحقيق: محمّد تميم وهيثم نزار تميم، لا.ط، بيروت-لبنان، دار القلم، ١٩٩٤م.

١٠. الفضليّ، عبد الهادي، تحقيق التراث، ط١، جدّة- السعوديّة، مكتبة العلم، ١٩٨٢م.

١١. الليليّ، أحمد بن يوسف، بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال، تحقيق: جعفر ماجد، لا.ط، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٧٢م.

١٢. المسعوديّ، علي بن الحسين، التنبيه والإشراف، لا.ط، بيروت-لبنان، دار صادر، طبعة مدينة ليدن عام١٨٩٤، (لا.ت).

١٣. المنجد، صلاح الدين، قواعد تحقيق المخطوطات، ط٧، بيروت- لبنان، دار الكتاب الجديد، ١٩٨٧م.

١٤. النيسابوريّ، محمّد بن عبدالله الحاكم، معرفة علوم الحديث، تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، ط١، بيروت–لبنان، دار ابن حزم، ٢٠٠٣م.

١٥. اليحصبيّ، عيّاض بن موسى، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق: أحمد صقر، ط١، القاهرة– مصر دار التراث؛ المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٧٠م.

١٦. بدوي، عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، ط١، القاهرة–مصر، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٥م.

١٧. برجستراسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب، تقديم: محمّد البكريّ، لا.ط، الرياض–السعوديّة، دار المرّيخ، ١٩٨٢م.

١٨. بلاشير؛ سوفاجيه، قواعد تحقيق المخطوطات العربيّة وترجمتها، ترجمة: محمود المقداد، ط١، دمشق–سوريا، دار الفكر، ١٩٨٨م.

١٩. جواد، مصطفى، أمالي مصطفى جواد في فنّ تحقيق النصوص، علّق عليها: عبد الوهّاب محمّد علي، مجلّة المورد، دار الحرّيّة، بغداد–العراق، المجلّد السادس، العدد الأوّل، ١٩٧٧م.

٢٠. دياب، عبد المجيد، تحقيق التراث–منهجه وتطوّره، لا.ط، القاهرة–مصر، المركز العربيّ للصحافة، ١٩٨٣م.

٢١. عبد التوّاب، رمضان، مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين، لا.ط، القاهرة–مصر، مكتبة الخانجي، ١٩٨٥م.

٢٢. عسيلان، عبدالله، تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل، لا.ط، الرياض–السعوديّة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، ١٩٩٤م.

٢٣. هارون، عبد السلام، تحقيق النصوص ونشرها، ط٧، القاهرة–مصر، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨م.

٢٤. وهبة، مجدي، مصطلحات الأدب (إنكليزيّ، فرنسيّ، عربيّ)، لا.ط، بيروت–لبنان، مكتبة لبنان، ١٩٧٤م.

هذا الكتاب

موضوع هذا الكتاب بين يدي القارئ العزيز (**المناهج العامّة وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة**)، وهو مجموعة بحوث ودراسات علميّة رصينة، أعدّها نخبة من العلماء، والمفكّرين، والأكاديميين، والباحثين؛ بغية التعريف بهذه المناهج العامّة التي تُستخدم في أكثر من مجال علميٍّ، وبيان أصولها وضوابطها وقواعدها، ودراسة مساراتهاً في علاقاتها مع العلوم الإسلاميّة، ونتاج تطبيقاتها على هذه العلوم.

وجاء الكتاب في فصلين: الفصل الأوّل في المناهج العامّة الأساسيّة، ويدرس المناهج الآتية: العقلي، والنقلي، والاستقرائي، والتاريخي، والعرفاني. والفصل الثاني في المناهج العامة الفرعيّة، وقوامه أيضًا خمسة مناهج، وهي: الوصفي، والمقارن، والتكاملي، والجدلي، والتحقيقي.